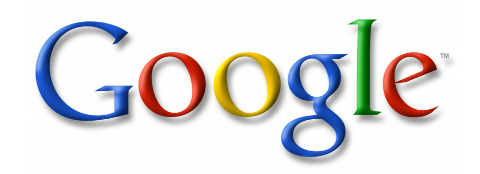






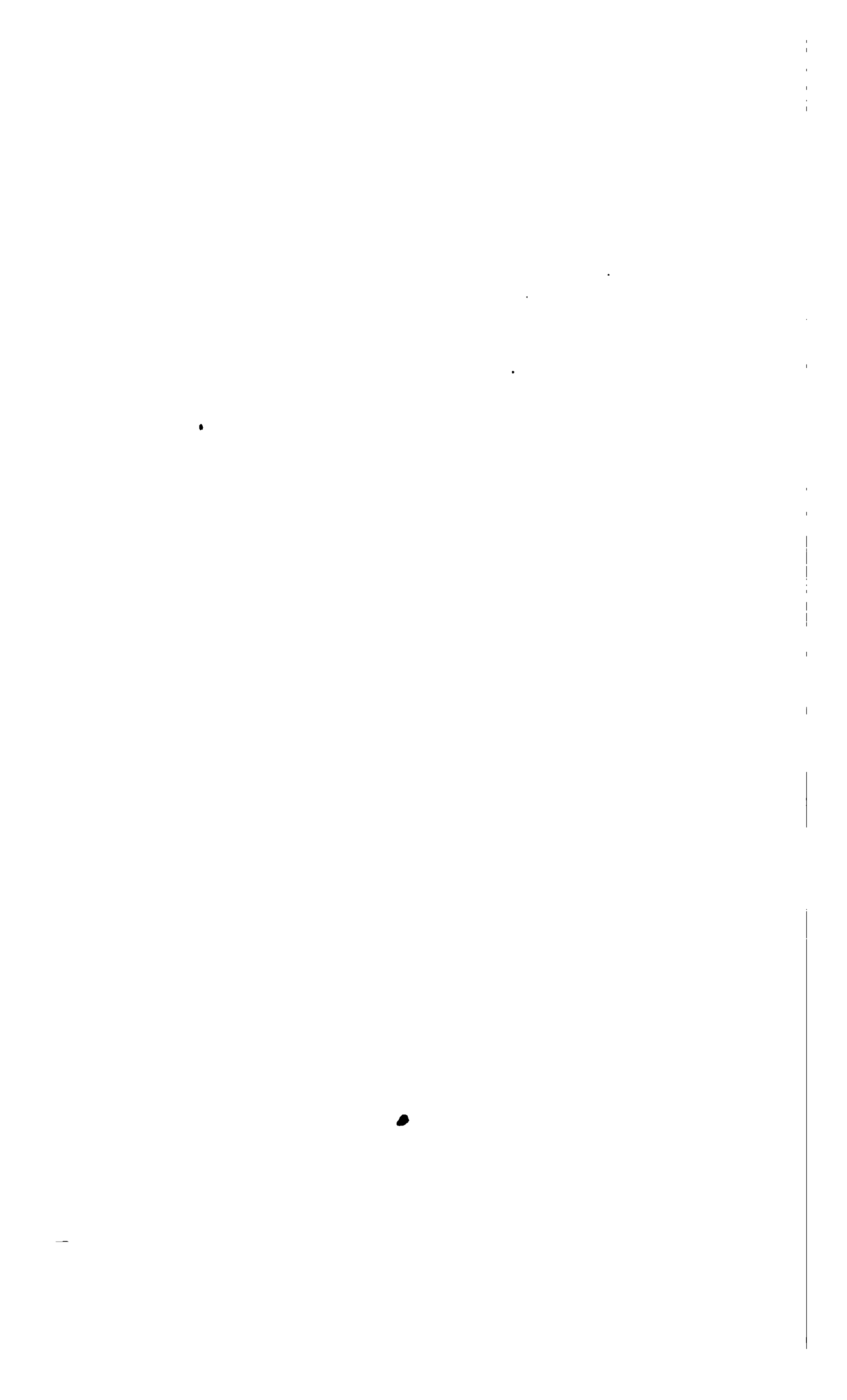














B. de Spinoza

B. DE SPINOZA'S

SÄMMTLICHE WERKE.

AUS DEM LATEINISCHEN

MIT EINER LEBENSGESCHICHTE SPINOZA'S

VON

BERTHOLD AUERBACH.

MIT DEM BILDNISSE SPINOZA'S.

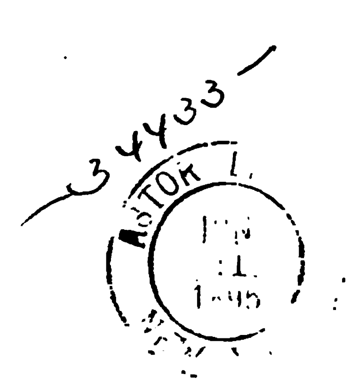
ERSTER BAND.

Zweite, sorgfältig durchgesehene und mit den neu aufgefundenen Schriften vermehrte Auflage.

STUTTGART.

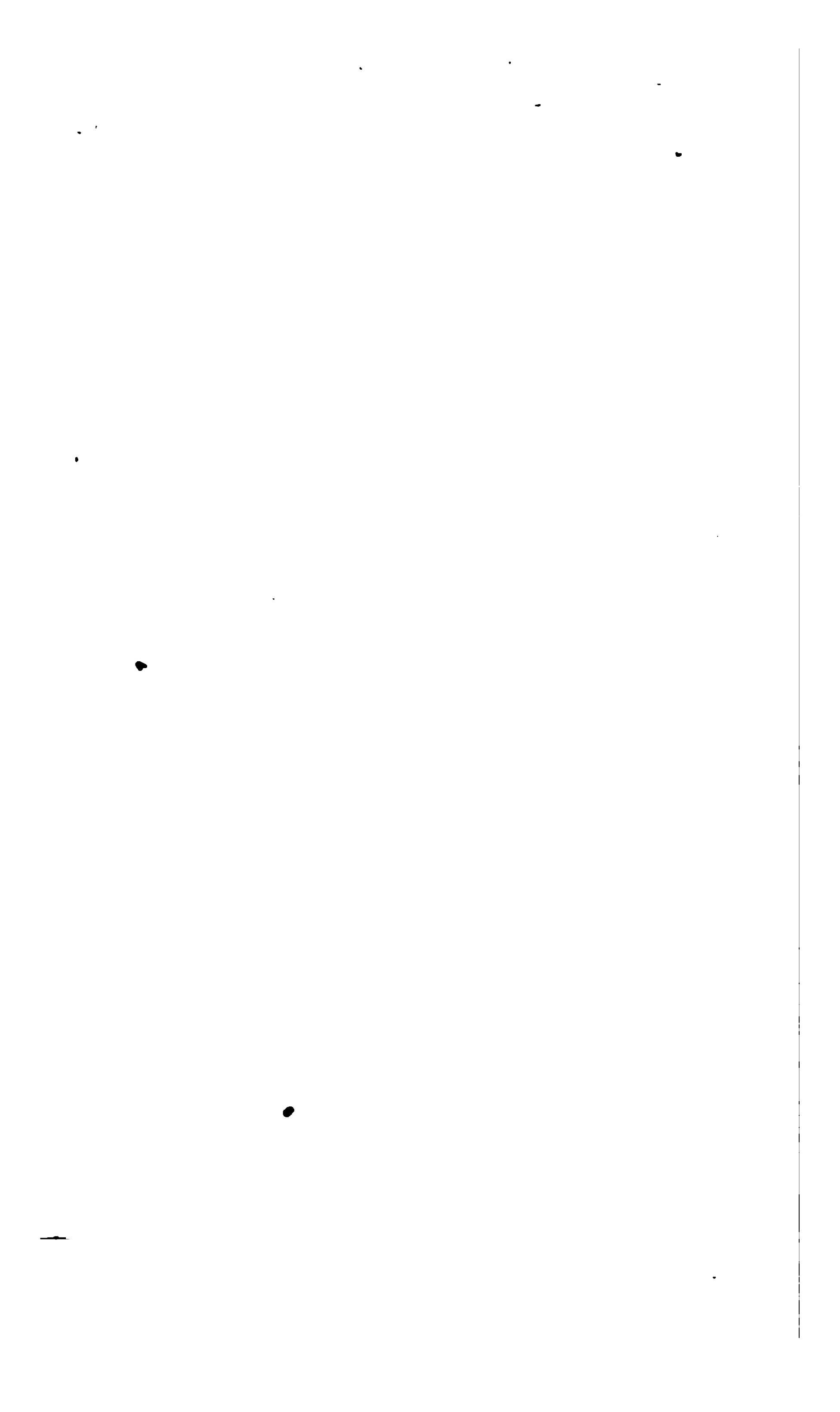
VERLAG DER J. G. COTTA'SCHEN BUCHHANDLUNG.

1871.



Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

Inhalt.



Vorrede.

Dem denkenden Publikum des deutschen Vaterlandes übergebe ich hiemit eine Uebersetzung der Werke Spinoza's.

Ich habe die Uebersetzung mit der strengen Pietät ausgearbeitet, die das Original einflösst. Ich habe mich genau und treu an dasselbe zu halten und dabei möglichst deutsch zu schreiben gesucht. Ich erkenne indess sehr wohl, wie viel hiebei noch zu wünschen übrig ist, und werde mich bei einer etwaigen künftigen Auflage bemühen, die Uebersetzung immer würdiger des hohen Originals zu machen.

Mainz, 6. August 1841.

So schrieb ich vor dreissig Jahren. Seitdem ist viel Neues von Spinoza entdeckt und in zahlreichen Schriften seine Lehre und sein Leben behandelt worden.

Und nun ist es auch mir vergönnt, die oben ausgesprochene Hoffnung auf eine neue Auflage meiner Arbeit erfüllt zu sehen. [1]

[1] Ich möchte es als ein statistisches Merkmal unseres deutschen Culturstandes bezeichnen, dass 3000 Exemplare im Besitz von Männern sich befinden, die, nicht von streng wissenschaftlichem Beruf, nicht den lateinischen Grundtext zur Hand nehmen, und doch zu exacter Betrachtnahme sich gedrungen fühlen.

Die vorliegende neue Auflage wurde mit dem lateinischen Text wieder verglichen und sorgfältig durchgearbeitet.* Ich habe hiebei meinen besondern Dank Herrn Professor Schaarschmidt in Bonn auszusprechen, der mir treulich in der neuen Durchsicht der Uebersetzung Beistand leistete. Von ihm selbständig ist auch die hier vorliegende Uebersetzung der neu aufgefundenen Schriften Spinoza's, und werden seine Anmerkungen und Vergleichungen der beiden Handschriften in ihrer Bedeutung wohl erkannt werden.

Zu den Briefen ist hinzugefügt, was in den letzten dreissig Jahren aufgefunden wurde.

Aus der Biographie, die ich der ersten Auflage der Uebersetzung vorangestellt hatte, sind einzelne Ermittelungen in alle seitdem erschienenen Biographien übergegangen. Unter Beibehaltung des historisch Erwiesenen habe ich neue Forschungen angestellt und diejenigen Anderer, aus welchen sich neue Thatsachen ergaben, benützt, so dass ich hoffen darf, das vorhandene Material bestimmt geordnet zu haben.

Bei Bearbeitung der Biographie erfreute ich mich des eifrigen Beistandes des Historikers Dr. Ludwig Geiger; Mittheilungen über Heinrich Oldenburg verdanke ich Herrn Professor Erdmannsdörffer in Rostock und Herrn Prediger Bulle in Bremen; über Tschirnhaus verdanke ich einige Notizen Herrn Professor Gustav Helbig in Dresden, sowie mir auch Herr Karl v. Bunsen bereitwilligst Auskunft über Thatsachen aus dem Aufenthalte Spinoza's im Haag zukommen liess. —

* Zu meinem Bedauern sind in den hebräischen Citaten vielfache Buchstabenfehler, die der Kenner aber leicht finden wird.

Ich bemerke hier zugleich, dass die Citate in der nachfolgenden Biographie sich auf die Seitenzahlen der hier vorliegenden Uebersetzung beziehen. Auch ist die Stelle Bd. II. S. 461 nach der Bd. I. S. XIX gegebenen Uebersetzung zu berichtigen.

Es wäre von besonderer Bedeutung, wenn wir zur allseitigen Betrachtnahme Spinoza's auch von jüdischer Seite Aufzeichnungen über ihn, zunächst über sein Jugendleben, besässen. Denn es ist einem Christgeborenen schwer, in die eigenthümlichen jüdischen Zustände, zumal in den Bildungsgang eines aus dem Thalmudismus sich emporringenden Juden, einzudringen und mit geschichtlicher Freiheit darüber zu berichten.

Nunmehr ist der klassische Zeuge über das Leben Spinoza's vor Allen ein christlicher lutherischer Geistlicher.

1) Johann Colerus.

La vie de B. de Spinosa, tirée des écrits de ce fameux philosophe, et du temoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement. Par Jean Colerus, Ministre de l'Eglise Luthérienne de la Haye (à la Haye, 1706).

Coler zeichnete die lebendige Mittheilung der Zeitgenossen auf und wie mit niederländisch porträtirender Gewissenhaftigkeit bewahrte er jene kleinen Züge, die uns die physiognomischen Besonderheiten im Leben des Philosophen erkennen lassen. Von Bedeutung ist, dass Coler, ein Gegner der Lehre Spinoza's, doch den Charakter desselben durch einfache Erzählung der Thatsachen aus seinem Leben verherrlicht. Denn ein Gegner war Coler in der That. Meine frühere Vermuthung, er sei ein Anhänger Spinoza's und verdecke dies durch eine scheinbare Gegnerschaft, kann ich, zumal nach genauer Einsicht in die der Original-Ausgabe der Biographie angehängte Streitschrift: *La vérité de la Resurrection de Jésus Christ, defendue contre B. de Spinosa et ses sectateurs*, nicht mehr aufrecht erhalten.

2) *De tribus impostoribus magnis liber cura editus Christiani Kortholti etc. editio secunda cura Sebastiani Kortholti (Hamburgi 1700).*

Hier ist besonders die Vorrede des zweiten Herausgebers, die schon Coler citirt, von Bedeutung. Seb. Kortholt sammelte im Haag Notizen über Spinoza's Leben.

3) *Bayle, Dictionnaire ph. Art. Spinosa.*

Auch Bayle hat viele Details gesammelt. Manche seiner historischen Angaben hat schon Coler berichtigt, und ich habe Gelegenheit gefunden, dies noch bei einigen andern zu thun.

4) *La vie et l'Esprit de Mr. Benoit de Spinoza.*

Diese Biographie ist in der Ursprache bis jetzt noch gewissermassen Manuscript; sie wurde zwar gedruckt, aber nur 70 Exemplare davon abgezogen; eine Vorbemerkung nennt einen Schüler Spinoza's, einen Arzt, Namens Lukas, als Verfasser. C. H. Heydenreich hat seinem Buche: Natur und Gott nach Spinoza (Leipzig 1789) eine Uebersetzung dieser Biographie beigefügt. Ich habe früher in Stuttgart ein im Privatbesitze befindliches und neuerdings das auf der Heidelberger Universitätsbibliothek befindliche Manuscript verglichen und finde diese im Wesentlichen, einzelne Räsonnements ausgenommen, mit dem von Heydenreich benützten gleich; indess ist die Uebersetzung Heydenreichs zu frei und ungenau.

Paulus hat auch die 1719 und wieder 1735 mit dem Druckort Hamburg erschienene Schrift: La vie de Spinosa, par un de ses disciples etc. verglichen und mit der Lukas'schen Biographie wesentlich gleich gefunden.

Die Ekstase lässt Lukas zu keiner besonnenen historischen Darstellung kommen, und während Coler so sinnig und taktvoll uns die Thatsachen überliefert, vergisst Lukas die einfachen Data anzugeben. — Ueberhaupt haben die Freunde Spinoza's die Geschichte seines Lebens mit einer traurigen Fahrlässigkeit behandelt; die Notizen in der Vorrede zu den nachgelassenen Schriften sind sehr dürftig, und aus den Briefen ist das Persönliche meist ausgemerzt.

5) *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinosa par Mr. de Fénelon, Archevêque de Cambrai, par le P. Lami, Bénédictin, et par Mr. le Comte de Boulainvilliers, avec la vie de Spinosa, écrite par Mr. Jean Colerus etc., augmentée de beaucoup de particularités, tirées d'une Vie Manuscrite de ce Philosophe, faite par un de ses amis. (A Bruxelles 1731.)*

Boulainvilliers war einer dieser Marke ein entschiedener Anhänger Spinoza's; die aus dem Lukas'schen Manuscripte von ihm genommenen Zusätze befinden sich ebenfalls in den Ausgaben von Paulus und Gfrörer. —

Drei Jahre nach dem Erscheinen meiner Uebersetzung der sämmtlichen Werke Spinoza's wurde auch eine französische Uebersetzung von E. Saisset herausgegeben.[1]

Zu diesen Arbeiten, die meinen Vorgängern wie mir als kritisch zu sichtende Quellen dienen konnten, ist in unserer Zeit viel neues hinzugekommen. Ausser den biographischen Notizen, die sich in den Ausgaben der Werke Spinoza's von Paulus, Gfrörer und Bruder finden, erschienen in Deutschland eine grosse Zahl von Dissertationen, umfangreiche und gedrängte Arbeiten über Spinoza's Leben und Lehre, über sein Verhältniss zu Descartes, zu Giordano Bruno und Anderen, wie über einzelne seiner Schriften.[2]

Vier in fremder Sprache bearbeitete Biographien sind hier noch zu nennen.

[1] *Oeuvres de Spinoza, traduites par Emile Saisset. 2 vols 1843, (Biblioth. Charpentier, Paris.) nouvelle éd. rev. et augm. 3 vols (1861 Charpentier).* Siehe auch die Anzeige der Uebersetzung: *Revue des deux mondes*, 1. Juni 1843, pag. 762 ff.

[2] Eine der neuesten und trefflichsten ist: „*Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase. Nebst einem Anhang: Ueber Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinoza's. Von Richard Avenarius.*" Leipzig 1868.

Amand Saintes, Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinosa, fondateur de la philosophie moderne (Paris 1842).

Saintes theilt die philosophischen Anschauungen Spinoza's nicht, zeichnet aber dessen Charakterbild, ohne gerade neues Material beizubringen, mit ziemlicher Unparteilichkeit. Er bemüht sich hauptsächlich auch, eine Geschichte des Spinozismus in Deutschland zu geben, bleibt aber hierin mehr in äusserlicher Aufzählung. Denn der Geist Spinoza's wurde zur Denksubstanz zweier Jahrhunderte, und es ist schwer, dasjenige bestimmt abzulösen, was von ihm entnommen wurde.

Im vergangenen Jahrzehend gelang es, neue Materialien zum Leben Spinoza's zu gewinnen. Van Vloten gab neben einer Anzahl wichtiger Briefe von und an Spinoza auch seine Schrift *De deo et homine* heraus unter dem Titel:

Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia supplementum. Amsterdam 1862.

Der von van Vloten unkritisch edirte Tractat ist in kritischer Weise von Schaarschmidt (Amsterdam 1869) veröffentlicht worden. (Das Nähere hierüber siehe Bd. 2, S. 467 und 468 dieser Ausgabe.) Van Vloten veröffentlichte zugleich mit dem Nachtrag zu den Schriften eine neue Biographie Spinoza's unter dem Titel:

Baruch d'Espinoza, zyn Leven en Schriften in verband met zynen en onzen tyd. (1862.)

Sie stützt sich auf die neu gewonnenen Materialien und empfiehlt sich durch die Genauigkeit in Einzelnheiten, zumal über Jugendliebe, Bildungsgang, Bann und Freunde Spinoza's.

Seitdem ist nichts Neues gefunden worden.

Mit Benutzung des Vorhandenen hat Nourrisson

Spinosa et le naturalisme contemporain. (Paris 1866)

eine schön geschriebene Biographie geliefert, die auch in Einzelheiten, so z. B. über Spinoza's Verhältniss zu Leibniz,

gute Zusammenstellungen enthält, im Ganzen indess Spinoza's Lehre zu bekämpfen sucht.

In England ist erschienen:

R. Willis, Benedict de Spinoza, his life, correspondence and Ethics. (London 1870.)

Es mochte für das englische Publikum von Werth seyn, Spinoza's Ethik und seinen Briefwechsel übersetzt zu erhalten; aber die beigegebene Biographie ist weiter nichts als ein Ausschreiben des von mir und Anderen Gegebenen. Vielleicht versteht der Verfasser in dieser Weise sein Motto aus Seneca:

Soleo et in aliena castra transire.

Für ein Verzeichniss der Schriften über und gegen Spinoza verweise ich auf: *Bibliographie Spinosiste* von Saintes vor seiner *Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinoza. Paris 1842*, und auf die von P. Schmidt: Spinoza und Schleiermacher, (Berlin 1868) S. 5 bis 19 gegebene Aufzählung.

Durch die neu aufgefundenen Schriften Spinoza's haben wir nun ergiebige Thatsachen vom Werden des Philosophen, die uns gleichsam die erzene Gestalt desselben noch im bildnerischen Thonstadium darstellen.

Noch fehlen Zwischenformen, die, soweit es bei menschlicher Bildung möglich, die ununterbrochene Entwicklungsgeschichte aufzeigen. Sie werden wol nie gefunden; aber sie lassen sich aus psychologischer Erkenntniss andeuten.

„Die Erkenntniss der Wirkung ist in der That nichts anderes als das Gewinnen einer vollkommeneren Erkenntniss der Ursache", und: „Die Erkenntniss der Wirkung hängt von der Erkenntniss der Ursache ab und schliesst dieselbe in sich." So lehrt Spinoza wiederholt. (Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes, Kap. 12, §. 92.)

Die Wahrheit dieser Causalitätslehre in allem physikalisch exakt Vorliegenden erweist sich leicht, schwieriger ist sie

bereits in den logischen Folgerungen und noch mehr in den psychischen Vorgängen.

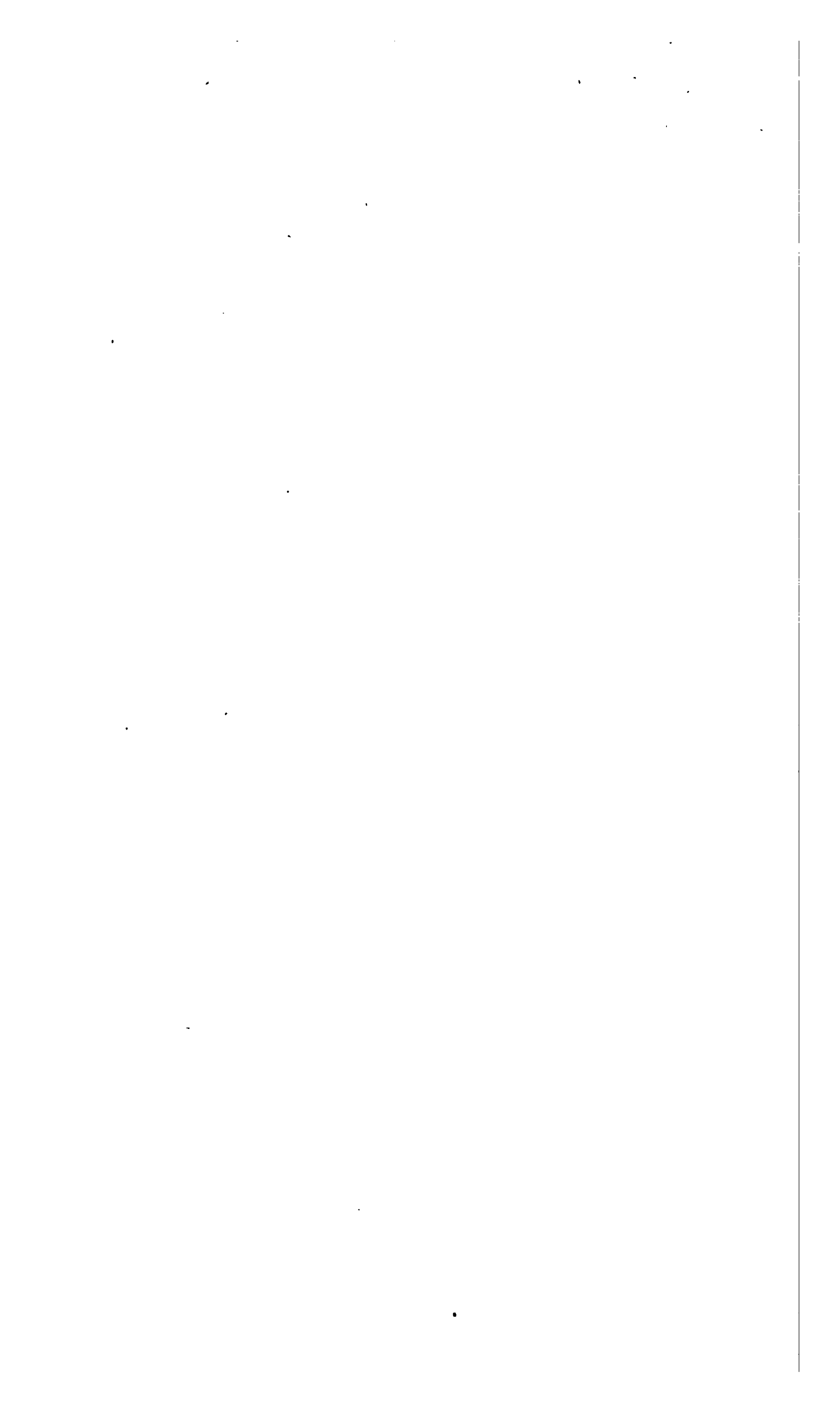
Dennoch muss es versucht werden, auch in letzteren allgemein geschichtlich und biographisch nach den angegebenen Sätzen zu verfahren.

Es war mir eine neue und hohe Erquickung, mich wiederum in den Geist Spinoza's und sein Leben zu versenken, und ich kann nur das Wort Goethes wiederholen (Goethe an Knebel 11. November 1784): „Ich fühle mich Spinoza sehr nahe, obgleich sein Geist viel tiefer und reiner ist als der meinige."

Berlin, den 8. Juli 1871.

Lebensgeschichte Spinoza's.





„Ich selber kannte unter Anderen einen gewissen Juda, der Fromme genannt, der inmitten der Flammen, als man ihn bereits todt glaubte, den Psalm anstimmte, mit den Worten anhebend: Dir, o Gott, übergebe ich meinen Geist [1] — und so singend verhauchte."

So schreibt Spinoza [2] im Oktober 1675 — zwei Jahre vor seinem Tode — an Albert Burgh, der zum Katholizismus übergetreten war. Spinoza erwähnt die Thatsache als Beweis, dass die Kraft des Martyrthums keiner besondern Confession ausschliesslich zustehe und Märtyrer demnach die Wahrheit einer Glaubensform nicht erhärten.

Der jüdische Martyr, den Spinoza noch persönlich kannte, ist Rabbi Juda der Fromme (החסיד), in der bürgerlichen Welt Don Lope de Vero Alarcon genannt; er wurde im Jahr 1644 zu Valladolid verbrannt. [3]

Spinoza, inmitten des dreissigjährigen Kriegs geboren, war, als Juda der Fromme verbrannt wurde, zwölf Jahre alt.

Vier Jahre vorher hatte der Knabe gewiss auch von dem Selbstmorde da Costa's vernommen.

Hier gibt sich ein mit der jüdischen Kirche in Widerstreit Gerathener und Gebannter selbst den Tod; dort wird ein Gläubiger von Andersglaubenden verbrannt.

Wer kann den Eindruck ermessen, den die junge Seele vom Selbstmorde des Gebannten hier, vom Feuertode des Gläubigen dort empfing?

[1] Psalm 31. V. 6.

[2] Bd. 2, S. 461.

[3] In der ersten Auflage meines Romans „Spinoza" (Stuttgart 1837) habe ich (Seite VIII der Vorrede) zur Erforschung dieser Thatsache aufgefordert, und ist nunmehr das Geschichtliche ermittelt. Vgl. Grätz, Geschichte der Juden, X., Noten, Seite VI.

Es wäre Willkürlichkeit, hierin bestimmte Ansatzpunkte zur Geisteserweckung Spinoza's erkennen zu wollen. Aber unzweifelhaft mussten sie in der Seele des Knaben haften und elementarisch wirken.

Von da Costa macht Spinoza nie eine Erwähnung.

Die Erinnerung an den Märtyrer Juda steht trotz der trockenen Sachlichkeit, ja einer gewissen Herbheit, mit der sie vorgetragen ist, noch lebhaft in ihm.

Welche Vorstellungen beherrschten den Christen, der den Scheiterhaufen entzündete, und den in den Flammen Gott lobsingenden Juden?

Um des Glaubens willen freveln die Einen und leiden die Andern.

Im Namen der Cultur, der Seelenbefreiung und Seelenbeglückung übte die Kirche eine Barbarei, wie solche keine Brutalität der Wilden je erreichte.

Menschen morden Menschen, von denen sie nicht gefährdet sind, sondern nur, weil sie, auf andre Urkunden gestützt, andre Bezeichnungen und Kultusformen für das höchste Wesen haben.

Spinoza untersuchte die heilige Schrift, darauf sich das stützt, was man geoffenbarte positive Religion nennt.

Im eigenen Leben vom Fanatismus seiner Volksgenossen bedrängt, schrieb er die theologisch-politische Abhandlung mit ausdrücklichem Hinweise auf die Gegenwart.

Er durchforschte Charakter, Zeitbildung und Ausdrucksweise der Verfasser der biblischen Schriften und die Art, wie diese Dokumente uns überliefert wurden. Er bezeichnete die Grenzen und trennte die Gebiete der Phantasie und der Vernunfterkenntniss; er bewies, dass die Freiheit der Religion die staatliche Menschengemeinschaft nicht gefährde, vielmehr zu ihrem gesunden Bestande nothwendig sey.

Die Befreiung des Glaubens von der Autorität des Papstes war die That der Reformation. Die folgerechte Weiterführung zur Glaubensfreiheit, das Recht der freien Forschung und der unantastbaren Verkündigung der aus eigener Erkenntniss gewonnenen Ergebnisse, das ist die That der Philosophie.

Auf die vornehmlich kritische und abwehrende Kundgebung folgte die Lehre der freien Erkenntniss aus der Natur der Dinge und aus dem unbefangnen reinen Menschengeiste, für welchen Judenthum, Christenthum und Muhamedanismus nicht die absolute, sondern historisch bedingte Wahrheit enthalten.

So erbaute Spinoza die Ethik als einheitlich in sich geschlossene Weltanschauung und Lebensführung in zweifelloser Präcision, bewältigend durch Grösse und Einfachheit.

An das Ende des Mittelalters gestellt, beginnt mit Spinoza die neue Zeit des in sich beruhenden freien Geistes.

I.

Die portugiesischen Juden. — Theologie und Philosophie. — Biographie und allgemeine Geschichte. — Drei Männer.

Spinoza war als Jude geboren. Die Geschichte der Juden zeigt innerhalb der Völkergeschichte Thatsachen besonderer Art.

Das Verhältniss zur Antike bildet den ästhetischen, das Verhältniss zu den Juden den ethischen Gradmesser der jeweiligen Culturstufe.

Wie die Bibel, in alle lebenden Sprachen übertragen, Mittel und Merkmal der Sprachenbildung und der Culturentwicklung wurde, so hat sich auch der zersprengte jüdische Stamm in alle Nationalitäten eingelebt, thätig und leidend im Staatsganzen, ein lebendiges Zeugniss von dem alle Nationalitäten in sich schliessenden Menschheitsgedanken.

So bildet zu Anfang des 17. Jahrhunderts in der Befreiung der Niederlande aus dem spanischen Joche das sich anschliessende Schicksal der Juden und ihre Einwanderung aus der pyrenäischen Halbinsel eine eigenartige Episode.

Das Vaterlandsgefühl der Juden in Spanien hatte sich lebhafter ausgebildet als in irgend einem andern Lande. Nur schwer mochten sie die geliebte Heimatstätte lassen. Auch nachdem ihnen der Aufenthalt untersagt war,[1] blieben Viele dort, wurden äusserlich Christen, hingen aber innerlich der angestammten Religion an, deren Cultus sie im Geheimen beobachteten. Man nannte sie Marannen. Es bedurfte der grössten Behutsamkeit, um den schar-

[1] „Es ist mehr als ein blosses geistreiches Spiel der Weltgeschichte, wenn den Tag nach der Vertreibung der Juden, am 3. August 1492, Christoph Columbus die Anker lichtete, um hinauszuziehen und eine neue Welt zu erobern." (Abraham Geiger, das Judenthum und seine Geschichte. Dritte Abtheilung. Breslau 1871. Seite 124.)

fen Augen der Inquisition zu entgehen. Als ein rettendes Asyl bot sich die Republik der vereinigten Niederlande. Unter grossen Schwierigkeiten — denn auch die Auswanderung war verboten — gelang es Vielen, aus Spanien zu entkommen. [1]

Noch in den Niederlanden ward den Eingewanderten die Ausübung ihrer Religion anfänglich erschwert.

Den eifrigen Reformirten, die ihre politische Freiheit in und mit der kirchlichen errangen, waren die Ankömmlinge als verkappte Katholiken verdächtig; sie überraschten sie daher mehrmals in ihren kirchlichen Versammlungen, und erst als sie wiederholt nichts Anstössiges fanden, ward den Eingewanderten freie Religionsübung gestattet.

Der Wohlstand der Niederlande und die Widerstandskraft gegen Spanien fand in den Eingewanderten frischen Zuwachs. [2]

Die Amsterdamer Gemeinde blühte rasch auf, mehrere Synagogen entstanden, Schulen und Druckereien wurden gegründet, die portugiesische [3] Gemeinde zu Amsterdam erlangte den ersten Rang unter den europäischen Juden, sowohl durch ihre äussere geschichtliche Bedeutung, wie auch dadurch, dass die Träger der Wissenschaft des Judenthums vielfach in ihrer Mitte standen. Die Amsterdamer Gemeinde nahm auch Theil an der Colonisation, wodurch die Niederlande ihren Welthandel zu befestigen suchten: sie entsandte Filialgemeinden nach Brasilien und andern Orten.

Als Nachkommen der alten spanischen Juden bewahrten die Eingewanderten, nun frei das Judenthum Bekennenden, eine vornehme spanische Haltung im Leben und in der Wissenschaft, ein stolzes Abschliessen von dem Treiben der polnischen und deutschen Juden.

Von dem freien philosophischen Geiste, der ihre spanischen Vorfahren bis zum Ende des 13. Jahrhunderts belebt hatte, war ihnen freilich wenig verblieben; christliche Mystik hatte die freie

[1] Das erste Schiff, das spanische Marannen an Bord hatte, landete (noch unter der Regierung Philipps II.) in Amsterdam am 23. April 1593.

[2] Grätz, Geschichte der Juden IX. Seite 514 ff.

[3] Diess ist allgemein geltende Bezeichnung für die aus der pyrenäischen Halbinsel ausgewanderten Juden (ספרדים, nach Obadja, 20). Spinoza selbst erwähnt diess auch in der theol. pol. Abhandlung Cap. 3, S. 195. Die Stelle erscheint besonders bemerkenswerth, weil Spinoza ohne jegliche Gemüthsbewegung die geschichtliche Thatsache erwähnt und dabei hervorhebt, wie die Juden in Spanien verschwanden und in Portugal sich erhielten.

Forschung verdrängt, und althergebrachte philosophische Axiome hatten eine seltsame kabbalistische Gestaltung angenommen. Gerade diese spanischen Juden waren die empfänglichsten Träger der Kabbalah geworden. „Die philosophische Richtung hatte bereits im Anfange des 13. Jahrhunderts einen gewissen Abschluss erhalten; basirt auf Annahmen, die man als unumstösslich traditionell annahm, gestattete sie keine lebendige Fortbewegung, vielmehr hielt man an der scheinbaren Wahrheit krampfhaft fest, demonstrirte sie so gut es gehen wollte, nahm sie in sich auf, und das Hauptgeschäft war, die Alten, theils Aristoteles selbst und dessen arabische Commentatoren, namentlich Ibn Roschd, auch die eigenthümlichen arabischen Philosophen Ghasali und Ebn Tofail, theils und hauptsächlich die beiden jüdischen Gelehrten, welche die Vermittlung zwischen Judenthum und Philosophie unternommen hatten, Ebn Esra und Maimonides weitläufig zu commentiren." [1]

Eine Genossenschaft wie die jüdische, äusserlich von der christlichen Staats- und Kirchengewalt bedrängt, musste die in ihrem abgesonderten Kreise erregten dogmatischen und philosophischen Streitigkeiten immer alsbald wieder auszugleichen und endgültig zu erledigen suchen. Denn nur in fester Geschlossenheit konnte sie dem Andrang der äussern Gewalten widerstehen.

Gemeingefühl und Gemeinpflicht erheischten ein Unterordnen der Individualität, ein Begrenzen der Fragestellung in religiösen Dingen.

Der Jude ist vor Allem ein Kind der Gemeinde, und ein Spruch des Thalmud lautet: In Israel ist Einer Bürge für den Andern.

Wollen wir daher Bodenbeschaffenheit und Atmosphäre einer in der Geschichte des Menschengeistes so hervorragenden Erscheinung, wie Spinoza, nach ihrem besondern Urgrunde erkennen, so müssen wir zunächst den Geist der Gemeinde und den Stand der umgebenden Cultur bezeichnen, aus denen er hervorwuchs.

Eine kurze Charakteristik dreier massgebenden Männer möge zeigen, welche Gestaltung die zeitliche besondere und allgemeine Cultur genommen.

Rabbi Menasse ben Israel, geboren 1604, war Doctor der Medicin, erlangte schon in seinem 18. Jahre das Predigeramt zu Amsterdam, das er zwölf Jahre lang mit hohem Ruhme bekleidete;

[1] Abraham Geiger in seiner Monographie über Jos. Salomo del Medigo (Berlin 1840), Seite XV.

auch besass er eine eigene Druckerei, aus der seine vielen eigenen, wie fremde Schriften hervorgingen; er stand mit den namhaftesten Gelehrten seiner Zeit, mit Hugo Grotius, Dionysius Vossius, Caspar Barläus u. s. w. in freundschaftlich wissenschaftlicher Verbindung: letzterer besang ihn mit wahrhaft humanem Geiste,[1] wofür er viel zu streiten und zu dulden hatte.

Hugo Grotius, zu dessen Idealen eine Wiedervereinigung der christlichen Confessionen gehörte, gedachte auch die jüdische in diesen neuen Bund einzuschliessen, und Rabbi Menasse war hiebei wol nicht ohne Einfluss.

Er verfasste eine beträchtliche Anzahl von Schriften, worunter mehrere apologetischen Inhalts; die Haltung der Zeit, wie die einer eigenthümlichen Denkweise, ist in Licht und Schatten darin zu erkennen. Im Jahre 1655 wurde Menasse ben Israel als Bevollmächtigter der portugiesischen Gemeinde zu Amsterdam nach London gesendet, um mit Cromwell über die Niederlassung der Juden in England zu unterhandeln; die von ihm hierzu in englischer Sprache herausgegebene Denkschrift veranlasste eine grosse Bewegung.[2]

Er starb 1659, bevor die Unterhandlung zu ihrem Ende gediehen war, und hinterliess den Ruf eines bei manchen Eigenheiten grossartigen, edeln und vielseitig gebildeten Mannes.

Isaak Orobio de Castro, Dr. der Philosophie und Medicin. war als Christ Professor der Philosophie an der Universität zu Salamanca, dann ausübender Arzt zu Sevilla, gerieth hier in die Hände der Inquisition, in deren Kerker er drei Jahre schmachtete, entfloh zuerst nach Toulouse, ward hier Professor der Medicin, kam dann nach Amsterdam, wo er seinen früheren Namen Don Baldassara ablegte, den Namen Isaak annahm, sich öffentlich zum Judenthum bekannte und als eifriger Vertheidiger desselben zur Discussion christlicher Dogmatiker Veranlassung gab. Wir werden ihm später bei Gelegenheit der Spinoza'schen theologisch-politischen Abhandlung wieder begegnen. Er starb 1687.

Uriel da Costa, geboren c. 1590 in Lissabon, hiess als Christ Gabriel und bekleidete als solcher das Schatzmeisteramt der Collegialkirche zu Oporto. In seinem 25. Lebensjahre verliess er mit

[1] *Si sapimus diversa, Deo vivamus amici. Barl. Carm. II. 466.*

[2] Das Buch „Rettung der Juden“, von Markus Herz ins Deutsche übersetzt, mit einer Vorrede von Moses Mendelssohn, findet sich in M. Mendelssohns Gesammelten Schriften Bd. III.

seiner Mutter und seinen Brüdern Spanien und bekannte sich in Amsterdam zum Judenthum; sein ungestümer und skeptischer Geist gerieth hier bald in Widerstreit mit den Rabbinen, und noch ehe er seine Ansichten durch den Druck bekannt machte, schrieb der jüdische Arzt de Sylva 1623 eine Gegenschrift gegen ihn; da Costa veröffentlichte eine Schrift gegen die Unsterblichkeitslehre, sowie eine „Untersuchung der pharisäischen Traditionen, verglichen mit dem geschriebenen Gesetze." Zweimal mit dem Banne belegt, that da Costa zweimal strenge Kirchenbusse, endlich feuerte er einen Pistolenschuss auf einen, der ihm als sein heftigster Gegner erschien, und als er sein Ziel verfehlte, erschoss er sich selber im April 1640.[1]

Welch ein Traum von Glück und seligem Frieden mochte sich in der Sehnsucht nach Befreiung vom spanischen Joche in den Gemüthern der Juden gebildet haben! Nun waren sie frei, konnten in fremdem Lande ihren Glauben offen bekennen und ihren Cultus pflegen. Die Erfüllung mochte weit hinter den in Sehnsucht erwachsenen romantischen Vorstellungen zurückbleiben, Enttäuschung und Zweifel folgten. War die angestammte Religion des Opfers werth? Oder, wenn auch nicht das, waren die Grundsätze und Formen dieser Religion unantastbar, für alle Zeiten gültig?

Das, was vielfach zerstreut, als vorübergehende Gemüthsregung, als schnell beschwichtigter Zweifel in tausend Seelen sich bewegte, fand eine Concentration in einer einzigen Persönlichkeit, die dann, als sie die angestammte positive Religion überwunden hatte, alle Offenbarung verwarf.

Die Unzulänglichkeit im Geiste da Costa's und die Leidenschaftlichkeit, die ihm die reinen Resultate versagten, lassen ihn als einen Vorläufer erscheinen, als einen sieglosen, am Wege gefallenen, während Baruch Spinoza, mit der Vollkraft des Geistes ausgerüstet, aller Leidenschaftlichkeit bar, zum reinen Ziele gelangt — —

In der Bildung der Individualität, die sich aus der allgemeinen Substanz des Zeit- und Volkslebens entwickelt und formt, lassen sich die beiden wirkenden Grundmächte als genetische Entwicklung und geniale Entfaltung bezeichnen.

[1] Es ist uns ein Fragment einer Selbstbiographie da Costa's (*exemplar vitae humanae*) aufbewahrt im Anhange zu *Philippi Limborchii amica collatio cum erudito Judaeo* (Isaak Orobio) *de veritate religionis christianae* (Goudae 1681). Sie ist auch besonders erschienen, lateinisch und deutsch (Leipzig, E. O. Weller. 1847.)

Die elementarischen Vorbedingungen, wie sie die Geschichte darbietet und die Gesetze der Menschennatur bestimmt, lassen die zur Neubildung berufene Persönlichkeit in dem streng zu verfolgenden Zusammenhange erscheinen; dann aber tritt in genialer Entfaltung die neue Eigenart hervor und bildet eine Besonderheit, die sich nicht vorher folgerecht bestimmen liess, sondern erst durch ihre Erscheinung Geschichte und Gesetz ihrer selbst erweist.

II.

Geburt Spinoza's. — Jugendunterricht. — Rabbi Saul Morteira. — Studium der jüdischen Theologie.

Als Kind der Eingewanderten in der freien Republik[1], zunächst innerhalb des jüdischen Kreises wurde Baruch de Spinoza[2] geboren und erzogen. Der Tag seiner Geburt war der 24. November 1632.

Auf dem Burgwall, nahe bei der portugiesischen Synagoge, in einem stattlichen Hause, wohnten die Eltern Spinoza's, eine angesehene Familie, die zwar nicht unbemittelt war, aber auch

[1] Ich bleibe bei der Angabe von Colerus, welcher alle anderen Biographen folgten. Aus der oben angeführten Stelle, dass Spinoza den Märtyrer Juda den Gläubigen persönlich gekannt, wollte man neuerdings schliessen (wie Grätz X, Noten S. VI thut), dass Spinoza in Spanien geboren und noch 1644 der Verbrennung des Märtyrers Juda persönlich beigewohnt habe. Man darf annehmen, dass der mathematisch-exakte Spinoza wol nicht unterlassen hätte, den Zusatz zu machen: „in meiner Kindheit als ich noch in Spanien war.“ Es lässt sich vielleicht annehmen, dass Juda der Fromme einmal zu Besuch in Amsterdam gewesen und dann wieder nach Spanien zurückgekehrt war. Wäre Spinoza in Spanien geboren und hätte er seine Kindheit dort verlebt, so hätten wol Coler oder Kortholt davon Kunde erhalten, da sie nach den Angaben von Zeitgenossen berichten. Spinoza's beständige warme Betonung seines Patriotismus und der Rücksicht auf sein Vaterland (er nennt sich auf dem Titel seines ersten Buches: Amstelodamensis) kann wol als sicheres Zeichen genommen werden, dass er ein Eingeborner der niederländischen Republik war.

[2] Die Schreibweise des Namens ist endgültig so zu setzen, wie sie Spinoza selbst gegeben und zwar, wie er ihn auf den Titel der unter seiner Aufsicht herausgegebenen Schrift: *Principia philosophiae Cartesianae* setzen liess: *Benedictus de Spinoza*.

nicht zu den Vermögenden gehörte; denn in dem Verzeichniss der Kirchenbeiträge — die auf Grund der Einschätzung von Seite der Gemeinde erhoben wurde, — findet sich der Name Spinoza nicht. Baruch hatte zwei Schwestern, von denen die ältere Rebekka, die jüngere Miriam hiess; diese war an Samuel Carceris verheirathet.

Baruch erhielt von Kindheit an[1] den herkömmlichen, thalmudistisch-rabbinischen Unterricht. In einer jüdischen Bibliographie[2] ist uns ein Amsterdamer Schulplan aus der damaligen Zeit aufbewahrt, der hier eine Stelle finden möge.

Nach einem einleitenden frommen Wunsche des deutschen, aus Prag gebürtigen Verfassers heisst es: „Nahe bei der berühmten prachtvollen Synagoge ist das Schulhaus mit seinen sechs Klassen. In jeder Klasse ist ein besonderer Lehrer; in der ersten lernen die Kinder hebräisch lesen, in der zweiten die fünf Bücher Moses mit dem dabei üblichen Recitativ, in der dritten übersetzen sie die fünf Bücher Moses mit dem Commentar des Raschi, in der vierten lernen sie die historischen und prophetischen Bücher der Reihe nach mit dem Recitativ; ein Knabe liest einen hebräischen Vers, übersetzt ihn, die Andern hören zu u. s. f.; in der fünften Klasse gewöhnt man die Knaben den gesetzlichen Theil des Thalmuds (Halacha) von selbst zu lesen und zu verstehen, hier sprechen sie nur in hebräischer Sprache, die Halacha ausgenommen, die in die Landessprache übersetzt wird; auch lernen sie hier gründlich Grammatik[3] und täglich eine Abhandlung aus dem Thalmud (Gemara); beim Herannahen eines Festes werden die Ueblichkeiten dieses Festes in dem Ritualbuche studirt; von hier kommen dann die Schüler in die sechste Klasse auf die hohe Schule zum Präsidenten des Rabbinenkollegiums, hier lernen sie täglich einen Abschnitt in der Grammatik und in den verschiedenen Commentatoren, halten Disputationen über Maimonides und andere Dogmatiker, und haben eine reich ausgestattete Bibliothek, die ihnen zu freier Benützung im Hause zu Gebote steht. Die Unterrichtszeit ist für alle Klassen

[1] Der Biograph Lukas, der sonst gegen alle jüdischen Präcedentien Spinoza's eingenommen ist, nennt dessen Vater „einen Mann von gesundem Verstand," und sagt, dass er seinem Sohne eine freie Erziehung gegeben.

[2] שפתי ישנים, gedruckt zu Amsterdam 1680.

[3] Bei den deutschen und polnischen Juden war das Erlernen der Grammatik verpönt, da die Grammatik zu Erklärungen führt, die mit der herkömmlich thalmudischen nicht im Einklang steht.

gleich, Morgens von 8—11 und Mittags von 2—5 Uhr, im Winter bis zur Zeit des Abendgebetes; zu Hause haben die Kinder einen Lehrer, der sie die Landessprache lesen und schreiben, sowie das Hebräische lehrt."

Die Jugendbildung war eine ausschliesslich religiöse.

Das ganze Tagesleben der Juden war überhaupt ein gottesdienstliches; bürgerliche Bethätigung für Erwerb und dergl. war gewissermassen nur Unterbrechung des zu allen Tageszeiten bestimmten Gottesdienstes. Das theologische Studium galt an sich auch als Gottesdienst.

Der Lehrer Spinoza's im eigentlichen Rabbinenthum war Rabbi Saul Levi Morteira,[1] Dekan der 1643 von ihm gegründeten Thalmudschule, „Gesetzeskrone" genannt.[2] Eine Predigtsammlung Morteira's bekundet einen für seinen Glauben hochbegeisterten Sinn; eine dieser Predigten, die die unauflösbare Vereinigung des mosaischen Gesetzes mit dem Volke Israel zum Thema hat, ist von Carpzov ins Lateinische übertragen worden; auch schrieb Morteira eine Schrift über Unsterblichkeit der Seele, worin er diese aus der heiligen Schrift nachwies; ausserdem verfasste er auch eine historisch-philosophische Apologie des Judenthums und beschäftigte sich viel mit Kabbalah. Er starb 1660.

Morteira pries den Scharfsinn und die ausgebreiteten Kenntnisse seines Zöglings, der schon in seinem fünfzehnten Jahre als ausgezeichneter Thalmudist galt.

Die Selbstgeständnisse Spinoza's zeigen sein eifriges Studium, wie seine Schriften eine umfassende Kenntniss der thalmudischen und rabbinischen Literatur. Der Nachdruck, den Spinoza später auf Bekämpfung der beiden obengenannten Koryphäen Ebn Esra und Maimonides legt, die von grösster Bedeutung im Judenthum waren, ist ein Zeugniss, welchen Einfluss sie auch in dem frühern Geistesleben Spinoza's gehabt hatten. — Es ist oben dargethan

[1] Van Vloten berichtet (Seite 36, Anm. 2) nach Mittheilung des Raphael Jessurun Cardozo, Sekretärs der portugiesischen Gemeinde in Amsterdam, dass Spinoza sich in der Liste der Schüler Morteira's nicht finde. Man könnte dies so erklären, dass Morteira den Spinoza, als Gebannten, ausgelassen habe, oder dass das Verzeichniss nur die Schüler enthalte, die bei der Herausgabe der Werke Morteira's betheiligt gewesen.

[2] In dem Werke von Daniel Levi de Barios: Los Excellencias de los Hebraios soll sich (nach Wolf, Bibliotheca hebraica s. v. Morteira) eine genaue Schilderung der „Gesetzeskrone" befinden; ich habe dieses Werkes nicht habhaft werden können.

worden, dass die mainonidische Epoche (zweite Hälfte des zwölften und Anfang des dreizehnten Jahrhunderts) alsbald fest abgeschlossen wurde; sie hatte keine wesentliche Umgestaltung oder Fortbildung erhalten, und im siebzehnten Jahrhundert musste Spinoza an dieselbe anknüpfen.

Ueber Maimonides spricht Spinoza an verschiedenen Stellen seines späteren Tractats. Hatte Maimonides zu freiem Denken erweckt, dabei aber die Vereinbarung der Vernunft mit der positiven Religion vorausgesetzt und zu erweisen gesucht, so kehrte nun der rücksichtslos unabhängige Denker die schärfsten Spitzen der Vernunftsconsequenz gegen die halb rationalistische Auffassung des Vermittlers.[1] Ebn Esra dagegen hat geradezu erste Anregung und wichtigstes Material zu Spinoza's kritischen Untersuchungen über den biblischen Canon geliefert. In der theologisch-politischen Abhandlung zu Anfang des achten Kapitels, wo Spinoza darthut, dass die historischen Schriften der Bibel spätere und andere Verfasser haben, heisst es: ...... „Aben Hezra,[2] ein Mann von freiem Geiste und bedeutender Gelehrsamkeit, war der erste unter Allen, die ich gelesen, der Dies ..... bemerkte; er wagte aber nicht, seine Ansichten offen zu erklären, sondern die Sache blos durch dunkle Worte anzudeuten, die ich hier deutlicher darzustellen kein Bedenken trage.“[3]

Ebn Esra gab in seinem Commentar zum Pentateuch nur räthselhafte Andeutungen, die aber bereits durch Supercommentare aufgehellt waren; Spinoza unterwarf auf Grund derselben den gesammten Bibeltext der kritischen Untersuchung. Ob aber Ebn Esra durch einzelne aphoristische Gedanken auch auf die positive Weltanschauung Spinoza's Einfluss geübt habe, mag dahingestellt bleiben.

Nicht minder offenkundig ist der Einfluss eines jüdischen Philosophen des 14. Jahrhunderts, R. Chasdai Creskas, der nahezu auf dem Standpunkte des Maimonides stand. Spinoza erwähnt ihn nur einmal, aber aus einer genaueren Betrachtung erhellt, von welchem Einfluss für ihn das Werk des jüdischen Philosophen gewesen, wie

[1] Gleich im Anfang des Tractats wendet sich Spinoza heftig gegen die maimonidisch-aristotelische Auffassung der Engel als Traumerscheinung; ebenso am Schlusse des sechsten Kapitels, und im siebenten Kapitel wo er das Grundprincip des More Nebuchim widerlegt und an vielen andern Orten.

[2] So schreibt Spinoza nach der portugiesischen Aussprache [illegible]

viele von dessen Lehren über Gott und seine Eigenschaften, über das Verhältniss der Menschen zu Gott ihm Anregung gegeben haben.[1]

Auch die Kabbalah hatte, wie bereits oben bemerkt, eine grosse Verbreitung erlangt; Spinoza machte sich durch Studium und Anregung seiner Lehrer mit diesem Systeme bekannt. „Ich las und kannte auch," sagt er im Tractat Cap. 9, „einige faselnde Kabbalisten, über deren Unsinnigkeit ich mich nicht genug verwundern konnte."[2]

So mit dem Gesammtgebiete der religiösen Urkunden vertraut, stellte sich ihm die Frage: Sind die als heilige Schrift bezeichneten biblischen Bücher durchweg göttlichen Inhalts, und wie ist Ausgleich und Vereinbarung mit den Gesetzen der reinen Vernunft ermöglicht?

Das Problem musste ihn lange beschäftigen. „Ich gestehe," sagt er Cap. 9 der theologisch-politischen Abhandlung, „dass ich, obgleich ich lange gesucht, doch nie etwas Derartiges (die strikte Einheit der Bibel und Vernunft) gefunden habe; ja, ich sage noch weiter, dass ich hier nichts schreibe, was ich nicht längst und lange durchdacht hätte, und obgleich ich von Kindheit an mit den gewöhnlichen Ansichten über die heilige Schrift erfüllt wurde, musste ich dieselben endlich doch verwerfen."

[1] Vgl. „Don Chasdai Creskas religions-philosophische Lehre, in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt von M. Joel," (Breslau 1866) und „Spinoza's theologisch-politischer Tractat in Beziehung auf Spinoza's neu aufgefundene Schrift", das Buch von Schaarschmidt pag. XXVIII—XXXIII. — Auch R. Jehuda Alpakhar (Cap. 15 im Anfange), der Maimonides vom streng orthodoxen Standpunkte aus hart bekämpft, nebst vielen andern Rabbinen zieht Spinoza in seine Untersuchung.

[2] Man hat in früherer und neuester Zeit der Kabbalah einen entschiedenen Einfluss auf das spätere System Spinoza's zuschreiben wollen. Hätte aber Spinoza die kabbalistischen Ansichten von Schöpfung, Weltregierung u. s. w. auch nur als Veranlassung zu den seinigen anerkennen müssen, so hätte er bei Widerlegung der kabbalistischen Bibelerklärung nicht so wegwerfend gesprochen. Rücksichtlich der aus älterer Zeit herrührenden Vorbedingungen der spinozischen Weltanschauung vgl. man den 21. Brief, worin Spinoza indess auch auf die pantheistische Ansicht der Kabbalisten hindeutet; er zeigt aber nur, dass sich seine Lehre auch historisch äusserlich begründen liesse. Auch in der Ethik Th. 2, Schol. zu Satz 7 weist Spinoza auf die Kabbalisten hin, aber auch diese letzte anerkennende Stelle zeigt mehr, dass er die Kabbalisten kannte, als dass seine Principien einen bestimmten Zusammenhang mit ihrer Lehre hatten.

III.

Lebensberuf. — Erlernung der lateinischen und griechischen Sprache und des Zeichnens. — Dr. van den Ende. Naturwissenschaften und Cartesius. — Zerfall mit der Synagoge.

Spinoza war zum Studium der Theologie bestimmt, der einzigen Fakultät, die nächst der Medicin den Juden als solchen offen stand und einen geistigen Wirkungskreis bot.[1] Indess erstreckte sich der Jugendunterricht Spinoza's auch über die theologischen Disciplinen hinaus; er erlernte zuerst die Anfangsgründe der lateinischen Sprache bei einem Deutschen, dessen Name nicht genannt wird, sodann kam er in den Unterricht zu einem Arzte, Namens Franz van den Ende, der eine Art philologischen Seminars hatte. „Dieser Mann," erzählt Coler, „unterrichtete mit solchem Ruhm und Erfolg, dass die reichsten Kaufleute der Stadt ihm ihre Kinder zum Unterricht anvertrauten, ehe man erkannte, dass er seine Schüler noch etwas Anderes als Latein lehrte; denn man entdeckte endlich, dass er den ersten Samen des Atheismus in den Geist dieser jungen Leute streute."

Dass Coler den Dr. van den Ende einen Atheisten nennt, kann wol als persönlicher Ausdruck des reformirten Geistlichen genommen werden. Van den Ende mag als Arzt und als Kenner des klassischen Alterthums zu den Unkirchlichen gehört haben und

[1] Christian Kortholt erzählt in der Vorrede zur zweiten Auflage des von seinem Vater verfassten Buches: *de tribus impostoribus magnis (Herbert de Cherbury, Hobbes et Spinoza)*, dass Spinoza von seinem Vater zum Kaufmannsstande bestimmt gewesen sey, und dass er sich schon von Kindheit an die tiefe Abneigung seines Vaters dadurch zugezogen habe, weil er sich ganz dem Studium hingab. Abgesehen davon, dass dieser letztere Zusatz unwahrscheinlich ist, weil, wie viele Beispiele der damaligen Zeit bekunden, das eifrig fortgesetzte Studium keineswegs eine theilweise oder spätere kaufmännische Thätigkeit ausschloss, sagt Lukas *(la vie de Spinosa)* geradezu, dass Spinoza wegen Mittellosigkeit von seinem Vater dem Gelehrtenstande bestimmt worden sey, was mit dem obigen Schlusse aus den Kirchenregistern und der Angabe der Freunde Spinoza's in der Vorrede zu seinen nachgelassenen Schriften übereinstimmt; denn hier heisst es: „Er erhielt von Kindheit an einen gelehrten Unterricht *(litteris innutritus)* und studirte als Jüngling viele Jahre Theologie."

wol nicht ohne Einfluss auf das Denken und anderweitige Studien Spinoza's gewesen seyn. Von seiner litterarischen Thätigkeit zeugt ein Werk unter dem Titel: *Schatkamer der Nederduitse en Françoyse Tale, vermeerdert met en Françoyse Spraak-Konst.* (Rotterdam 1665).

Van den Ende's Leben nahm einen schlimmen Ausgang. Er war nach Frankreich gegangen, weil er, wie Coler meint, seiner atheistischen Gesinnungen wegen sich in Holland nicht halten konnte, und hatte in Paris Unterricht ertheilt. Dort sah ihn Leibniz.[1] Er bekundete sich weiter als Holländer, und als Chevalier de Rohan mit Mr. de la Truaumont und Mme. de Villeneuve einen Aufstandsversuch gegen Ludwig XIV. mit Hülfe und zu Gunsten der Holländer ins Werk zu setzen trachteten, wusste man sich keines bessern Werkzeugs zu bedienen, als „des holländischen Schulmeisters". Der Aufstand missglückte und van den Ende theilte das Loos der Führer; er wurde am 27. November 1674 erhängt.[2]

Um die Gestalt Spinoza's, namentlich um sein Jugendalter hatte sich eine Mythe gebildet. Nach den Mittheilungen Colers hatte Spinoza eine Tochter van den Ende's, bei der er lateinisch gelernt, geliebt und dieselbe heirathen wollen; wie sich aber aus Urkunden, die zuerst van Vloten mitgetheilt hat, herausstellt, ist dies nur eine Fabel.[3]

[1] Vgl. den von Nourrisson: *Spinosa et le naturalisme contemporain.* Paris 1866, S. 23 angeführten Brief von Leibniz.

[2] Vgl. die von Paulus *opera de Spinosa vol. II pag. 601* und *680* mitgetheilten Berichte von Zeitgenossen. Bezeichnend ist, was Coler meint, dem Dauphin hätte van den Ende nicht nach dem Leben getrachtet, denn sonst *il eût apparemment expié son crime d'une autre manière par un supplice plus rigoureux.*

[3] Die Tochter van den Endes, Clara Maria, war nämlich erst 1644 geboren; zur Zeit, als Spinoza bei ihrem Vater studirte, also 11 Jahre alt. Von einem Liebesverhältniss kann daher keine Rede seyn, ebensowenig von einer Nebenbuhlerschaft zwischen Spinoza und dem begünstigteren Theodor Kerckering, der zwar die Tochter wirklich heirathete, aber erst 1670. Theodor Kerckering, aus einem lübeckischen Geschlechte in Amsterdam geboren, wurde Mediciner, und durch seine vielen Erfindungen, die er in einer ziemlichen Anzahl von Schriften bekannt machte, als Anatom und Chemiker berühmt. Vielleicht aus Neid über diesen Ruhm machten die Aerzte in Hamburg, wo er sich nach einer Reihe von Jahren nach einer Reise durch Frankreich niederlassen wollte, ihm den Rang

Ausser im Lateinischen mag van den Ende auch Spinoza's Lehrer im Griechischen gewesen seyn. Spinoza konnte griechisch; aber sein Wissen reichte zu schwierigeren Dingen nicht aus. „Ich besitze," sagt er (S. 306), „keine so genaue Kenntniss der griechischen Sprache, dass ich dieses Geschäft *(provinciam)* — nämlich die Feststellungen über die Schriften des neuen Testaments — zu unternehmen wagen könnte." [1]

Gerade zur Zeit Spinoza's hatte die niederländische Malerei einen Höhepunkt erreicht. Als Spinoza 18 Jahre alt war, stand eben die Künstlerkraft Rembrandts und seiner Schule in reichster Entfaltung. [2]

Bei der zeitgenössischen Blüthe der niederländischen Malerei gehörte auch das Zeichnen zu den allgemeinen Bildungselementen; Coler behauptet, Spinoza habe diese Kunst von selbst erlernt; das ist aber wol nicht so buchstäblich zu nehmen; Spinoza erlangte hierin eine solche Fertigkeit, dass er mit Tinte oder Kohle ein Portrait ganz glücklich traf.

Die freie Entfaltung der Naturwissenschaften, die den Anfang unserer neuen Zeit bildet, gewann im 17. Jahrhundert eine überwältigende Kraft. Die Erfindung des Fernrohrs durch Galilei (1610), die von Newton festgestellten Gesetze der Anziehungskraft und der Schwere schufen eine durchaus neue Weltanschauung. Spinoza widmete sich eifrig naturwissenschaftlichen Studien und der Mathematik, [3] und bald trat die Kenntniss der cartesischen

streitig; doch hielt er sich dort dadurch, dass der Grossherzog von Toscana ihm den Titel eines ordentlichen Gesandten verlieh. Er starb am 2. November 1693. Seine Werke, namentlich die anatomischen, erschienen in mehreren Auflagen; einzelne Schriften wurden französisch, englisch und deutsch übersetzt.

[1] Tr. theol.-polit. X am Ende. Dem Wortlaut der Stelle nach scheint Spinoza der Ansicht zu seyn, dass die Bücher des neuen Testaments ursprünglich hebräisch geschrieben waren.

[2] „Ist ein Jahr zu nennen, in welchem die holländische Malerei ihren Höhepunkt erreichte, so darf frei von jedem Bedenken das Jahr 1650 als solches bezeichnet werden. Rembrandt steht ohne Nebenbuhler an der Spitze der Amsterdamer Künstler, die Bol, Flinck, Eckhout, Backer, Victor, Koninck, Fabritius, Dow hat er um sich versammelt, nach allen Richtungen hin tonangebend gewirkt, Amsterdam über alle andern Lokalschulen den Rang des Vororts verschafft." — Springer, Bilder aus der neueren Kunstgeschichte (1867, Seite 228).

[3] Sein Studium Euklids erwähnt er Brief 60.

Philosophie hinzu, die damals in Holland massgebend war; auch mit den Werken des italienischen Philosophen Giordano Bruno scheint er sich, wie Chr. Sigwart (1866) nachgewiesen hat, vertraut gemacht zu haben; in wichtigen Punkten befindet er sich später mit ihm in Uebereinstimmung.

Van den Ende nebst zwei anderen Freunden, Dr. Ludwig Meyer und Heinrich Oldenburg, betrieben mit Spinoza diese Studien und förderten ihn mannigfach darin.[1]

Die freie Forschung Spinoza's mochte ihn bald der Gemeinschaft mit der Synagoge entfremden. Die Synagoge konnte die Trennung der Gesinnung bald aus der Hintansetzung der tausend kleinen Observanzen erkennen; auch Spinoza hatte die Wachsamkeit der Glaubenswächter auf sich gezogen, „und er ward," wie Coler erzählt, „behutsam und verschwiegen gegen die Rabbinen, und vermied möglichst den Synagogenbesuch."

„Unter denen,[2] die sich am meisten zu Spinoza's Umgang drängten, waren zwei junge Leute, die sich als seine besonderen Freunde ausgaben, und ihn beschworen, ihnen seine wahren Gesinnungen mitzutheilen; sie stellten ihm vor, dass er in keiner Weise etwas von ihnen zu befürchten habe, und dass sie mit ihrer Wissbegierde nichts anderes bezweckten, als ihre Zweifel zu lösen. Der junge Schüler (Spinoza), stutzig über eine so unerwartete Anrede, gab ihnen eine Weile keine Antwort; als sie aber weiter in ihn drangen, antwortete er mit Lachen: sie hätten ja Moses und die Propheten, die gute Juden seyen und über Alles beschlossen haben, und denen sie ohne Skrupel nachfolgen müssten, wenn sie wahre Juden seyen. — Wenn ich an diese glaube, antwortete einer der jungen Leute, so weiss ich nicht, ob es unkörperliche Wesen gibt, ob Gott einen Körper hat, die Seele unsterblich ist, und die Engel wirkliche Wesen sind. Was glauben denn Sie —, fuhr er, sich an Spinoza wendend fort, — hat Gott einen Körper?

[1] Ludwig Meyer sagt dies von sich ausdrücklich in seiner Vorrede zu Spinoza's Principien der cartesischen Philosophie, und der Briefwechsel mit Oldenburg enthält grösstentheils physikalische Mittheilungen. Die Beiden, mit denen Spinoza (Brief 46 vom 5. September 1669, Bd. II, S. 383) Experimente machte, sind wahrscheinlich die jüngeren Freunde, Dr. Schaller und Dr. Bresser.

[2] Das Folgende nach den Angaben des Lukas, dem Boullainvilliers folgt, die, wenn auch nicht streng historisch den Hergang erzählen, doch im Allgemeinen den thatsächlichen Charakter des Zerwürfnisses bezeichnen.

Gibt es Engel? Ist die Seele unsterblich? — Ich gestehe, versetzte dieser, da man in der Bibel nicht findet, dass Gott unkörperlich ist, so steht es damit im Einklang, zu glauben, dass er einen und zwar, wie die Propheten sagen, grossen Körper hat; man kann sich unmöglich eine Grösse ohne Ausdehnung und folglich ohne Körper denken. Die Geister bezeichnet die Bibel niemals als reelle und fortdauernde Substanzen, sondern als blose Phantome, die man Engel nannte, weil sich Gott zur Bekanntmachung seines Willens ihrer in der Art bediente, dass die Engel und jede andere Art von Geistern nur insofern unsichtbar sind, dass sie einen feinen und durchsichtigen Körper haben, die man nur wie Schattenbilder im Spiegel, im Traume oder in der Nacht sieht, wie Jakob im Traum die Leiter mit auf- und niedersteigenden Engeln sah. Desshalb finden wir auch nicht, dass die Juden die Sadduzäer excommunicirt haben, die nicht an Engel glaubten, weil die Schrift nichts von deren Schöpfung berichtet. Was die Seele betrifft, so gebraucht die Schrift überall dieses Wort, um einfach das Leben damit zu bezeichnen, oder für Alles, was lebend ist. Es wäre daher nutzlos, in ihr einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu suchen, vielmehr ist das Gegentheil aus hundert Stellen zu ersehen und leicht zu beweisen, doch es ist hier weder Zeit noch Ort davon zu sprechen. Das Wenige, was Sie sagen, versetzte der eine der beiden Freunde, mag solche, die es weniger interessirt als uns, überzeugen, aber Ihren Freunden genügt das nicht, sie verlangen etwas Gründlicheres, der Gegenstand ist zu wichtig, um nur so obenhin behandelt zu werden. Spinoza, der nur das Gespräch abzukürzen suchte, versprach ihnen, was sie wollten, vermied aber in der Folge ihnen Gelegenheit zu ähnlichen Unterhaltungen zu geben, und da er sich sagte, dass die Neugierde selten aus guter Absicht hervorgeht, studirte er den Charakter dieser Freunde, an dem er so viel Tadelnswerthes fand, dass er mit ihnen brach und sich nicht mehr mit ihnen unterredete. Die Freunde, in der Meinung, dies geschehe, um sie zu prüfen, murrten nur unter sich darüber; als sie aber sahen, dass sie die Hoffnung aufgeben mussten, ihn sich geneigt zu machen, schwuren sie, sich zu rächen, und um ihrer Sache sicher zu seyn, ihn in der öffentlichen Meinung herabzusetzen, sagten sie, man betrüge sich, wenn man glaube, dieser junge Mann werde eine Säule der Synagoge werden, es sey wahrscheinlicher, dass er ihr Zerstörer werde; denn er hege nichts als Hass und Geringschätzung gegen das mosaische Gesetz, das er nach dem Zeugniss Morteira's genau studirt habe, sie

kennten ihn als einen gottlosen Menschen, und der Rabbi betrüge sich, wenn er eine so gute Meinung von ihm habe, sein Beginnen mache sie schaudern." [1]

Das Rabbinatskollegium, in dem Saul Morteira und Isaak Aboab ihren Sitz hatten, verfuhr zuerst milde gegen Spinoza. Man hoffte ihn wol dadurch zur reuigen Umkehr zu bewegen. Trotzdem nun die falschen Freunde gerichtlich aussagten, dass er über die Juden gespottet als Leute voll Aberglauben, geboren und erzogen in Unwissenheit, die nicht wüssten, was Gott ist, und doch die Keckheit hätten, sich mit Ueberhebung über alle anderen Nationen sein Volk zu nennen; dass er Moses tief herabgesetzt; dass er verwegene Ausdrücke über Gott, die Engel, die Seele gebraucht, scheinen die Richter doch zu keiner harten Massregel gegriffen und Spinoza nur mit dem leichten Bann belegt zu haben, durch den auf 30 Tage jeder nähere Umgang mit ihm untersagt war. [2]

IV.

Abgelehnte Pension. — Abgewendeter Meuchelmord. — Der Bann. — Gläserschleifen. — Ausweisung.

Die jüdische Gemeinde soll Spinoza, um ihn bei der Kirche festzuhalten, eine Pension von 1000 Gulden angeboten haben, die Spinoza ausgeschlagen hätte. [3]

Sein Unabhängigkeitssinn ward Spinoza bedrohlich und hätte ihn fast das Leben gekostet. Eines Abends lauerte ihm ein Fanatiker auf und stiess den Dolch nach seiner Brust; Spinoza, der dies noch rechtzeitig bemerkt hatte, wich dem Stosse aus, der Dolch ging nur durch seinen Rock, und diesen durchstochenen Rock bewahrte er zu stetem Andenken.

Durch solches Ereigniss gewarnt, verliess Spinoza Amsterdam und begab sich nach einem in der Nähe gelegenen Dorfe. Die Synagoge, in ihren Hoffnungen auf seine Umkehr getäuscht, schritt

[1] Die Erzählung des Lukas geht noch weiter, bietet aber für das Folgende so ungenaue Angaben, dass es nicht gerathen scheint, ihm zu folgen.

[2] Grätz, Geschichte der Juden X., S. 175.

[3] Bayle, dictionnaire philosophique Art. Spinoza, und Coler nach Angabe von Spinoza's Hauswirth.

in ihrem Verfahren weiter und schleuderte ihren Bannstrahl nach dem Abtrünnigen. Der Bannspruch lautete folgendermassen:

„Der Cherem (Bann), welcher von der Theba veröffentlicht wurde am 6. des Monats Ab gegen Baruch des Espinoza:

„Die Herren des Maamad thun euch zu wissen, dass sie schon vor einiger Zeit Nachricht von den schlimmen Meinungen und Handlungen des Baruch de Espinoza hatten und sich durch verschiedene Wege und Versprechungen bemühten, ihn von seinen schlimmen Wegen abzuziehen, dass sie aber dem nicht abhelfen konnten, im Gegentheil täglich mehr Nachrichten von den entsetzlichen Ketzereien, die er übte und lehrte, und von ungeheuerlichen Handlungen, die er beging, erhielten, und zwar durch viele glaubwürdige Zeugen, welche ihr Zeugniss ablegten und bekräftigten, alles in Gegenwart des besagten Espinoza, dessen er überführt wurde. Da diess Alles in Gegenwart der Herren Chachamim geprüft wurde, beschlossen sie und kamen darin überein, dass besagter Espinoza gebannt und von Israels Nation getrennt sey, wie sie ihn gegenwärtig in Cherem legen mit folgendem Cherem.

„Mit dem Beschlusse der Engel und dem Worte der Heiligen bannen, trennen, verfluchen und verwünschen wir Baruch de Espinoza mit Zustimmung des gebenedeiten Gottes und dieser heiligen Gemeinde vor den heiligen Büchern der Thora mit ihren 613 Vorschriften, die darin geschrieben sind, mit dem Banne, mit dem Josua Jericho gebannt, mit dem Fluche, mit dem Elisa die Knaben verflucht hat und mit allen Verwünschungen, welche im Gesetze geschrieben sind. Verflucht sey er am Tage und bei Nacht, verflucht beim Niederlegen und Aufstehen, verflucht beim Ausgehen und Eingehen. Adonai wolle ihm nicht verzeihen, es wird seine Wuth und sein Eifer gegen diesen Menschen entbrennen, und auf ihm liegen alle die Flüche, welche im Buche dieses Gesetzes geschrieben sind. Adonai wird seinen Namen unter dem Himmel auslöschen und ihn trennen zum Uebel von allen Stämmen Israels, mit allen Flüchen des Firmaments, die im Gesetzbuche geschrieben sind. Und ihr, die ihr festhaltet an Adonai, eurem Gotte, ihr seyd heute alle lebend. — Wir warnen Jeden, dass er mit ihm mündlich oder schriftlich verkehre, ihm eine Gunst erweise, unter einem Dache, noch innerhalb vier Ellen mit ihm weile, noch eine Schrift lese, die von ihm gemacht oder geschrieben wäre."

Am 6. Ab (drei Tage vor dem Fast- und Gedenktage der Zerstörung Jerusalems) 5416 nach jüdischer Zeitrechnung von Erschaffung der Welt, — 27. Juli 1656 nach der Zeitrechnung von

Christi Geburt, — würde von dem Rabbinats-Collegium zu Amsterdam, bestehend aus den R. Aboab, R. Mortera und einem Dritten (als Stellvertreter R. Menasse ben Israels, der zur Zeit in England mit Cromwell verhandelte) der grosse Bann über den 24jährigen Spinoza ausgesprochen. Er war nicht zugegen. Als man ihm die Nachricht brachte, sagte er in ruhiger Fassung: „Immerhin, man zwingt mich zu nichts, was ich nicht auch ohnediess gethan haben würde.“ Er trennte sich von der Gemeinschaft der Synagoge, trat aber nie zu einer andern Kirche über. [1]

Schon frühzeitig darauf bedacht, sich die volle Unabhängigkeit seines Denkens zu bewahren und nicht von einem Lehramte die Mittel des Lebensunterhaltes zu gewinnen, erlernte er das Schleifen optischer Gläser. Durch seine Kenntnisse der Mathematik und Optik erlangten mit der Zeit seine geschliffenen Gläser, für deren Absatz die Freunde sorgten, einen solchen Ruf,[2] dass er sich von seinem Handwerk mässig ernähren konnte.

Lukas erzählt, dass das Rabbinat bei dem Magistrate zu Amsterdam die Verweisung des „Gotteslästerers“ Spinoza aus der Stadt beantragte; der Magistrat übertrug die Sache zur Untersuchung an die reformirte Geistlichkeit, und diese bestimmte den Magistrat, Spinoza auf einige Monate aus der Stadt zu verbannen. „Uebrigens,“ setzt Lukas hinzu, „war Spinoza ohnedies Willens, Amsterdam zu verlassen.“ Coler sagt, er habe sich wegen des versuchten Meuchelmords nicht mehr in Amsterdam sicher geglaubt. Es ist möglich, dass diese beiden Umstände zusammentrafen, und so begab sich Spinoza im Jahre 1660 nach Rhynsburg und begann damit sein einsam stilles Denkerleben. [3]

---

[1] Spinoza schrieb eine „*Apologia para justificarse de su Abdicacion de la Synagoga*“, die bisher nicht aufgefunden wurde (sie soll bei dem Synagogenbrand mitverbrannt seyn), die aber nach Bayle und de Murr hauptsächlich die in Kap. 20 der theologisch-politischen Abhandlung dargelegte Vertheidigung der Denkfreiheit enthalten haben soll. (Vergl. Bruder, Op. Vol. I. Praef. S. 9 und 14.)

[2] Leibniz knüpft (Brief 51) hieran Fragen der Optik an, und Spinoza antwortet darauf.

[3] Die Zeitangaben, sowohl bei Coler als bei Lukas, sind hier ungenau. Coler erwähnt eines Interimsaufenthaltes mit den Worten: „Er begab sich zu einem Bekannten, der an der Strasse von Amsterdam nach Auwerkerke wohnte.“ Da Spinoza schon im Jahr 1656 in den Bann gethan ward, so ist es wahrscheinlich, dass er vor 1660 Amsterdam ver-

V.

Erste schriftstellerische Thätigkeit. — Verschiedene Wohnorte.

Durch die neu aufgefundenen Schriften Spinoza's [1] ist uns der Einblick in die Entwickelungsgeschichte des Philosophen gegeben.

Spinoza hat diese Jugendarbeiten nicht veröffentlicht. In der Mahnung „An die Freunde, für die ich diess schreibe", bittet er zwar „in Rücksicht auf die Beschaffenheit des Zeitalters, in welchem wir leben", Sorgfalt im Bekanntgeben an weitere Kreise anzuwenden, aber er versagt diese Weiterverbreitung nicht.

Nach einer muthmasslichen Annahme wäre die Zeit der Abfassung etwa folgende: [2]

Die Dialoge und der *tractatus de deo et homine* in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre (etwa 1656—1661).

Dann der *tractatus de intellectus emendatione* in nicht näher zu bestimmender Zeit.

Die *principia philosophiae cartesianae etc.*, die 1663 erschienen, um 1660—1662.

Tractatus theologico politicus, wesentlich in den sechziger Jahren, um 1665.

Die Ethik um 1661—1670. Auch diese Zeitbestimmungen sind unsicher. Die Ethik ist, wie es scheint, dreimal bearbeitet. Die erste Bearbeitung scheint der *tractatus de deo et homine* zu sein, dann eine zweite zu folgen (1660—1665), und schliesslich die dritte Ausarbeitung bis in die siebziger Jahre hinein.

Zum ersten Mal trat Spinoza als Schriftsteller heraus mit dem Buche *„Renati Des Cartes Principia Philosophiae more geometrico demonstrata per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem Cogitata Metaphysica in quibus difficiliores quae tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt quaestiones*

...ses und diesen Interimsaufenthalt bezog. Sodann setzt Coler den Beginn des Aufenthaltes zu Rhynsburg in das Jahr 1664 und sagt (mit Berufung auf Brief 30), dass er hier blos einen Winter geblieben. Es ist jedoch entschieden, dass Spinoza schon 1660 oder spätestens im Frühlinge 1661 zu Rhynsburg wohnte, denn der erste Brief Oldenburgs, d. d. London, 10. August 1661, beginnt mit den Worten: „. . . . als ich Sie jüngst in Ihrer Zurückgezogenheit zu Rhynburg besuchte." —

[1] In der vorliegenden Ausgabe S. 465 bis 570.

[2] Vergl. auch Avenarius, l. c. S. 105.

breviter explicantur." Der Anhang, die metaphysischen Betrachtungen enthaltend, hat noch einen besondern Titel mit vollständiger Namensnennung des Autors. Es ist diess das einzige Werk, das seinen Namen trug — er hatte seinen hebräischen Vornamen Baruch in den gleichbedeutenden lateinischen „Benedictus" übersetzt. Diess gab mannichfache Veranlassung zu der irrigen Annahme, als ob Spinoza zu einer christlichen Kirche übergetreten wäre.

Ludwig Meyer schrieb als Herausgeber eine Vorrede zu diesem Werke, und auf der Rückseite des Titelblattes steht ein lateinisches Gedicht, J. B. M. D. [1] unterzeichnet, worin die Verdienste, die Cartesius und Spinoza gegenseitig hatten, besungen werden.

Im 9. Briefe (S. 267) an Oldenburg gibt Spinoza Veranlassung und Art der Herausgabe genau an. Er hatte in Privatvorträgen einem jungen Manne [2] das System des Cartesius vorgetragen und zu diesem Behufe ein eigenes Compendium in mathematisch-analytischer Form entworfen, das er nun, obgleich es nicht ganz vollständig war, auf dringendes Zureden seiner Freunde herausgab.

Die Vorrede von Ludwig Meyer ist selbstverständlich und, wie auch aus dem Briefe an Oldenburg noch thatsächlich erwiesen ist, von Spinoza durchgesehen worden. An einzelnen Stellen, namentlich an Parenthesen, lässt sich leicht erkennen, dass hier Einschaltungen von Spinoza sind, über welche sich die Freunde vereinbarten.

Spinoza bewahrt auch bereits in dieser ersten Schrift seine selbständigen Denkerrechte. In der Vorrede wird die Nichtübereinstimmung in Einzelnheiten mit Cartesius scharf betont, so namentlich über Freiheit des Willens und die Grenzen des menschlichen Erkenntnissvermögens. [3]

Ludwig Meyer erwähnt in der Vorrede, dass Spinoza bereits mit grösseren Arbeiten beschäftigt sey, und Spinoza selbst schreibt in dem erwähnten Briefe, dass dieses Buch vielleicht Veranlassung werden könnte, „dass sich einige hochstehende Männer meines Vaterlandes finden, die das Uebrige, was ich geschrieben habe

[1] Vermuthlich Joh. Bresser, Med. Dr., zu verstehen.

[2] Wahrscheinlich geschah diess schon zu Amsterdam und ist dieser junge Mann Simon de Vries. Spinoza überschreibt die Briefe an diesen (Brief 27 und 28) *doctissimo juveni;* auch enthalten die Briefe des de Vries meist Fragen über Logik u. dergl.

[3] Vielleicht darf auch auf den kleinen Umstand hingewiesen werden, dass Spinoza (wie er Brief 34, S. 344 schreibt) nicht einmal ein Exemplar des Buches bei sich hatte.

und als das Meinige anerkenne, zu sehen wünschen und also dafür sorgen werden, dass ich es ohne alle Gefahr einer Unannehmlichkeit veröffentlichen kann. Sollte diess wirklich zutreffen, so werde ich alsbald Einiges veröffentlichen; wo nicht, lieber schweigen, als meine Ansichten den Menschen gegen den Willen des Vaterlandes aufdringen und sie mir zu Feinden machen.“

Offenbar ist hierbei auf die theologisch-politische Abhandlung hingewiesen, die damals wol bereits druckreif war, aber erst sieben Jahre später erschien; denn die Veröffentlichung der Cartesianischen Principien hatte nicht den unmittelbaren Erfolg, ihm Förderung und Schutz zur Herausgabe zu verschaffen.

Geraume Zeit hatte er keinen festen Wohnsitz und erscheint auch noch von äusseren Unruhen bedrängt.

Nächst dem öftern Aufenthalt in Amsterdam war er auch von Rhynsburg aus im Haag.[1] Im Sommer 1664 vertauschte er seinen Wohnsitz mit Voorburg, eine Meile vom Haag;[2] im Winter war er jedoch eine Zeit lang zu Schiedam,[3] wahrscheinlich bei dem dort wohnenden Bruder des Simon de Vries. In den letzten Tagen des März 1665 war er wieder zu Amsterdam.[4] Die Beunruhigungen schienen anzudauern oder wiederzukehren; denn aus Voorburg am 10. Juni 1666 schreibt er: „Ich war von Beschäftigungen und Sorgen eingenommen, dass ich mich endlich kaum davon habe losmachen können.“

„Während ich hier auf dem Lande einsam lebe,“ schreibt er aus Voorburg am 1. Oktober 1666; er wurde indess hier auch oftmals von Freunden aus dem Haag, von Gelehrten, Staatsmännern und Kaufleuten besucht. Bayle erzählt, dass selbst die Bauern auf den Dörfern, wo Spinoza lebte, einhellig sagten, er sey leutselig, rechtschaffen, gefällig und überaus gesittet gewesen. Die Freunde bewogen ihn endlich, nach dem Haag überzusiedeln. Diess geschah ungefähr in dem Jahre 1670.[5]

[1] Brief 26, d. d. 24. Februar 1663, schreibt de Vries: Ich erinnere mich, dass Sie mir im Haag gesagt . . .

[2] Brief 30, d. d. 23. Juli 1664, schreibt er an Peter Balling: Im vergangenen Winter hatte ich zu Rhynsburg . . .

[3] Brief 32 im Anfang und Brief 36 im Anfang; und hier heisst es auch: „. . . meine Studien, die ich so lange zu unterbrechen genöthigt war . . .“

[4] S. Brief 38 im Anfang.

[5] Der letzte (46.) Brief ist aus Voorburg vom 5. September 1669, und der darauf folgende (47.) aus dem Haag vom 17. Februar 1671.

Im Haag wohnte Spinoza zuerst bei einer Wittwe Van de Velde auf „der stille Verkade“.[1] Er ass auf seinem Zimmer, arbeitete an seiner Werkbank und studirte und brachte zwei bis drei Tage zu, ohne Jemand zu sehen. Als er aber wahrnahm, dass seine Ausgaben nicht im Verhältniss zu seinem Erwerbe standen, miethete er eine billigere Wohnung auf dem Pavillioengragt bei dem Maler Heinrich van der Spyck,[2] bei dem er nun bis zu seinem Lebensende blieb; sein Zimmer ging nach der Strasse zu, in demselben stand auch seine nach der Landessitte zugerichtete „Bedstede“, ein sogenanntes Himmelbett.

VI.

Erscheinen der theologisch-politischen Abhandlung und nächste Folgen.

Im Jahre 1670 erschien „*Tractatus theologico politicus, continens disputationes aliquot, quibus ostendatur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse*“ mit dem Motto aus dem ersten Johannisbriefe (*Hamburgi apud Henricum Künrath*).

Die Angabe des Druckortes ist absichtlich falsch; denn das Buch wurde zu Amsterdam bei Christoph Conrad gedruckt. — Der Verfasser nannte seinen Namen nicht.

Diese beiden Umstände zeigen die Hinderungen der Zeit.[3]

[1] Nach neuern Forschungen hat sich herausgestellt, dass diese Frau die ehemalige Magd von Hugo Grotius war, die in Gemeinschaft mit der Frau von Grotius den auf Schloss Löwenstein Gefangenen in einer Bücherkiste herausrettete.

[2] Von van der Spyk rühren auch die genauen und ins Einzelne gehenden Mittheilungen her, die Coler u. A. gesammelt haben; Kortholt nennt van der Spyck einen „höchst glaubwürdigen Mann und sehr geschickten Maler“; das Bild, das er von Spinoza anfertigte, ist von Schaarschmidt mitgetheilt worden. Das in der gegenwärtigen Ausgabe vorliegende ist nach einer Photographie des im Besitze der Königin von Holland befindlichen auf Kupfer gemalten Bildes gefertigt, die mir durch freundliche Vermittelung des Herrn von Bunsen zugekommen ist.

[3] Uebrigens hat Spinoza wiederholt darauf hingewiesen, dass durch Namennennung die unbefangene, rein sachliche Aufnahme gestört werden

In der ganzen Zeitatmosphäre lag das Bestreben, die biblischen Ueberlieferungen rein realistisch aufzufassen. Es wäre unhistorisch zu sagen, dass die Darstellungen Rembrandts auf die Auffassung Spinoza's eingewirkt haben oder umgekehrt; aber es ist nicht ohne Bedeutung, dass zu derselben Zeit, in derselben Stadt, als Rembrandt die Bilder des alten Testaments ohne Weiteres so auffasste, dass er Bauern und Bürger aus der nächsten Umgebung in die biblische Zeit versetzte, nun auch Spinoza die einfachen Lebensbedingungen aufzeigte, unter denen die in der Bibel erzählten Geschichten vorgingen und unter welchen die Verfasser der biblischen Geschichte lebten. Es war nicht sowohl ein Zerstören des idealistischen Glorienscheins, der diese Gestalten in der Vorstellung der Gläubigen, wie in der Darstellung der Kunst umfloss; die äusserliche Glorie wurde vielmehr psychologisch zu einer physiognomischen Bewegtheit verwandelt. Die Bauern, die Fischer, die Handwerker zur Zeit Jesu bieten in Thun und Denken die gleichen beschränkten Daseinsstufen wie die holländischen Bauern und Bürger im 17. Jahrhundert.

Mit der theologisch-politischen Abhandlung wollte Spinoza eine Aufgabe der Wissenschaft und zugleich deren praktische Wirkung auf das öffentliche Leben erörtern.

Sowol in der Vorrede wie im Werke selbst spricht er die unmittelbare Beziehung zu den Zeitfragen aus. Kritik des biblischen Textes,[1] Abgrenzung der Gebiete Religion und Vernunfterkenntniss, sowie von Staat und Kirche — über welche letztere gerade in den Niederlanden Verwirrung und Hader entstanden war — sind die offen dargelegten Zielpunkte des Werkes. Er geht dabei geradezu auf die Zeitgeschichte ein.[2] So ist es offenbar, dass die Stelle am Schlusse des Werkes (Seite 414) im Gedenken an den grossen Advokaten Oldenbarneveld geschrieben

konne. So Ethik III. Def. 44 mit der Erklärung, und ausführlich Ethik IV. §. 25. Es kann hier gleich hinzugefügt werden, dass er letztwillig ausdrücklich bestimmte, bei einstiger Veröffentlichung seiner hinterlassenen Schriften seinen Namen nicht zu nennen.

[1] „Spinoza, der Vater der Speculation unserer Zeit, ist auch der Vater der biblischen Kritik.“ Strauss, Dogmatik I, S. 193.

[2] So z. B. weist er (Schluss des Kap. 18) auf Cromwell hin, als auf einen Monarchen mit Veränderung des Namens, und auf die Geschichte der Niederlande; im Kap. 17 spricht er von dem Verderblichen der durch das System Ludwigs XIV. immer mehr um sich greifenden angeworbenen Soldheere.

ist, der als 72jähriger Greis das Schaffot besteigen musste, indem man die Religion als Vorwand zu seiner Hinrichtung benützte.

„Welches grössere Uebel kann für einen Staat erdacht werden, als wenn rechtschaffene Männer, weil sie anders denken und nicht heucheln können, als Gottlose des Landes verwiesen werden? Was kann, sage ich, verderblicher seyn, als wenn Männer nicht wegen irgend eines Verbrechens noch wegen einer Schandthat, sondern weil sie freien Geistes sind, als Feinde behandelt und zum Tode geführt werden, und wenn der Scheiterhaufen, das Schreckbild der Schlechten, zur schönsten Schaubühne wird, um das höchste Beispiel der Duldung und Tugend zur höchsten Schmach für die Majestät zur Schau zu stellen? Denn wer sich seiner Rechtschaffenheit bewusst ist, fürchtet nicht den Tod wie ein Verbrecher und fleht nicht um Erlass der Todesstrafe; denn sein Geist ist ja von keiner Reue über eine schimpfliche That beklommen, sondern im Gegentheil hält er es für ehrenvoll und nicht für eine Strafe, für die gute Sache und ruhmvoll für die Freiheit zu sterben."

Man darf wol eine noch nachzitternde persönliche Herzbewegung in den angeführten Worten erkennen.

Aus dem angeführten Berichte von Bayle, und auch aus dem von Coler entnehmen wir, Spinoza habe eine Rechtfertigungsschrift *(Apologia)* gegen den Bann eingereicht und die Grundzüge dieser Schrift seiner theologisch-politischen Abhandlung einverleibt. Die an manchen Stellen hervorbrechende Angriffslust und Herbheit gegen die Juden lässt diess auch aus innern Gründen bestätigen.[1]

Es ist bereits früher erwähnt, wie Spinoza (Schluss des Kap. 3) ohne Kundgebung einer Sympathie über die Stellung der Juden in Spanien und Portugal spricht.[2] Dass er sich mehr und heftiger gegen die Autoritäten der jüdischen als der christlichen Theologie

[1] Die heftigen und herben Ausdrücke finden sich vielfach; so z. B. Kap. 1, S. 155, Kap. 9, S. 286. Spinoza gestattet sich hier eine Ausdrucksweise, die seiner später entwickelten, durchaus massvollen Gelassenheit nicht entspricht. Diese Schrift ist eine polemische Oppositionsschrift und trägt noch Spuren des Ungestüms persönlicher Erregung.

[2] Der Hinweis auf eine Wiederaufrichtung des Reiches bezieht sich wahrscheinlich auf die grosse Bewegung, die der in der Berberei unter den Juden auferstandene Messias Sabbathai Zewi (geb. 1625 in Smyrna) überall hervorgerufen hatte. Am Schluss des 16. Briefes fragt Oldenburg ausdrücklich über die desfallsige Stimmung der Juden in Amsterdam. Die Antwort Spinoza's hierauf scheint verloren gegangen.

wendet, mag aus den Zeitverhältnissen und aus der zu Grunde liegenden persönlichen Vertheidigungs- und Streitschrift sich erklären. In Betreff der Bibel spricht er sich über das neue Testament und die Apostel ebenso unabhängig aus, wie über das alte Testament und die Propheten.

Diese Oppositionsschrift erweckte einen heftigen Gegenkampf. Das Buch wurde mit Beschlag belegt und verboten. [1]

Spinoza hat bis an sein Lebensende den Entgegnungen in öffentlichen Schriften wie in Privatkundgebungen ständige Aufmerksamkeit zugewandt, [2] schreibt aber (Brief 75 an Lambert de Velthuysen [2]): „Ich habe niemals im Sinne gehabt, einen meiner Gegner zurückzuweisen, so unwerth sind sie mir alle einer Beantwortung erschienen; ich habe mir nur vorgesetzt, einige dunklere Stellen der Abhandlung durch Anmerkungen zu erläutern.“ [3]

VII.

Der Einsame und der Freie.

„Selig, wer sich vor der Welt ohne Hass verschliesst,“ das Dichterwort ward in Spinoza wirkliche Erfüllung. Der Gegenkampf war abgethan und in heiliger Stille baute sich nun die Welt des reinen Gesetzes auf.

Er lebte einsam, aber nicht in eigensüchtiger pessimistischer Abkehr vom Weltgetriebe, sondern in selbstloser, die höchste Liebe als einzige Wahrheit und Glückseligkeit erkennender Einkehr in alles wirkliche Leben.

Er steht im Beginn der modernen Zeit als der *homo liber,* den

[1] Dies erfolgte erst nach dem 17. Februar 1671; denn in einem Briefe an J. J. (Jarrig Jelles) — siehe Brief 47 von diesem Datum — spricht Spinoza seinen und seiner Freunde Wunsch aus, dass das Buch nicht ins Holländische übersetzt werden möge, „weil es sonst ohne Zweifel verboten würde.“ S. auch Schluss von Brief 19 vom Jahre 1675 an Oldenburg und Brief 50, S. 404; er antwortet aber ungern auf Schmähschriften (siehe Brief 49).

[2] Von diesem ist der an Isaak Orobio gerichtete Brief 48, den Spinoza im darauf folgenden scharf beantwortet.

[3] Diese Anmerkungen sind in der vorliegenden Ausgabe enthalten.

er in der Ethik darstellt.[1] Sein Leben und seine Lehre sind eins. Er war ein gebannter Jude und freier Mensch. Von keiner Rücksicht, von keiner Tradition gebunden,[2] erscheint in ihm die Keuschheit des Empfindens und die ungebrochene Tapferkeit des Denkens.

In der christlichen wie in der jüdischen Kirche war der Geist und das Leben von Dogmen und Bräuchen begrenzt und bestimmt. Spinoza lehrt und ist selber das freie Individuum, das nur von den ihm innewohnenden Gesetzen begrenzt und bestimmt ist.

Keine verordneten Festestage waren als Erinnerung an geschichtliche Vergangenheit zu höherer Weihe und stiller Betrach-

[1] Auch die Humanisten des 15. Jahrhunderts hatten bereits den *homo liber* als Idealmenschen erfasst und verkündigt. Der freie Mensch steht im Selbstgenügen und vermag sich von den gebundenen Gesammtheiten abzulösen, die Welt in sich und sich in der Welt zu finden. Pico della Mirandola schildert den *homo liber*, wie ihn seine Zeit dachte, in erhabener Weise: „Ich schuf dich," spricht der Schöpfer zum Menschen, „als ein Wesen, weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich allein, damit du dein eigener freier Bildner seyest. Die Thiere bringen aus dem Mutterleibe ihr fertiges Wesen mit; die Engel sind von Anfang an, was sie in Ewigkeit bleiben werden. Du allein hast eine Entwickelung, ein Wesen nach freiem Willen, du hast die Keime eines allartigen Lebens in dir." (Burckhardt, Cultur der Renaissance, S. 354.) — Dieser dichterisch verkündete Idealmensch ist von Spinoza in strenger wissenschaftlicher Bestimmtheit ausgeführt und in seinem Leben nach Massgabe der Verhältnisse verwirklicht.

[2] In dieser Abgeschiedenheit stand er auch im vollen Gegensatze zu seinem nächsten Vorgänger Cartesius, denn dieser fühlte sich (siehe den von Van Vloten, S. 36, Anm. 3 mitgetheilten Brief des Cartesius an Balzac) im Volksgetümmel wohl. „Als Hof-, Welt- und Kriegsmann — sagt Goethe, Geschichte der Farbenlehre, Werke 1851, Bd. 29, S. 117 — bildet er seinen geselligen, sittlichen Charakter aus. In Absicht auf Betragen erinnere man sich, dass er Zeitgenosse, Freund und Correspondent des hyperbolisch-complimentösen Balzac war, den er in Briefen und Antworten auf eine geistreiche Weise gleichsam parodirt. Ausserordentlich zart behandelt er seine Mitlebenden, Freunde, Studiengenossen, ja sogar seine Gegner. Reizbar und voll Ehrgefühl, entweicht er allen Gelegenheiten, sich zu compromittiren; er beharrt im hergebrachten Schicklichen und weiss zugleich seine Eigenthümlichkeit auszubilden, zu erhalten und durchzuführen. Daher seine Ergebenheit unter die Aussprüche der Kirche, sein Zaudern, als Schriftsteller hervorzutreten, seine Aengstlichkeit bei den Schicksalen Galilei's, sein Suchen der Einsamkeit und zugleich seine ununterbrochene Geselligkeit durch Briefe."

tung gesetzt, seine Tage waren gleichmässig geweiht durch reines Denken.

Den Gleichmuth der Seele, den Daseinsfrieden, den Jahrhunderte in den Klöstern gesucht hatten, fand Spinoza in freier Einsamkeit, ohne Gelübde, ohne Genossen.

Die Klösterlinge lebten in fester Disciplin gehalten, in der Fessel unabänderlicher Regel sich in einen gegebenen Glauben versenkend, Spinoza lebt in Selbstführung und ständiger Betrachtung des Endlichen unter dem Gesichtspunkte des Ewigen. Wie im Kloster keine Störung der stetigen Ordnung durch ein Unvorgesehenes einzudringen vermag, so giebt es für den rein systematischen Denker nichts Ueberraschendes, denn Alles ist naturnothwendig; der Frevler, der Uebelthäter mag auch wissen, was er thut, der philosophische Betrachter — und sey er auch der persönlich Betroffene — weiss, warum er es thut; er wehrt die üblen Folgen ab und hegt keinen Groll. Der Mann, der den Dolch gegen die Brust des Ketzers gestossen hatte, war er mehr als der geworfene Stein, der, wenn er denken könnte, sich für frei fliegend hielte? [1]

Auch Spinoza hatte lange und schwer mit sich kämpfen müssen, [2] bis seine ununterbrochene Lebensstimmung jene friedsame Heiterkeit wurde, in der es keine Sehnsucht, kein Verlangen nach einem andern Glück mehr giebt, als nach dem, was aus dem eigenen Selbst und aus dem Gesetz des Daseyns sich erschliesst. Und endlich gelangte er zu der Freiheit des Denkens, dass er sagen konnte: „Ich werde die menschlichen Handlungen und Triebe eben so betrachten, als wenn von Linien, Flächen oder Körpern die Rede wäre.“ [3] Er bildete seine Natur zur Einheit mit dem Gesetze, so dass er (Brief 34, S. 349) von sich sagen konnte: „Was mich betrifft, so unterlasse ich (Vergehen) oder bestrebe mich, sie zu unterlassen, weil sie ausdrücklich meiner besondern Natur widerstreiten und mich von der Liebe und Erkenntniss Gottes entfernen würden.“

Vom Baume wird das welke Blatt abgestossen, wenn sich unter ihm bereits die Knospe zur Neubildung entwickelt hat.

Während Spinoza die Urkunden geprüft und die Thatsachen erörtert hatte, denen zufolge das Menschenleben durch übernatür-

[1] S. Brief 62, S. 428 u. 429.
[2] S. Einl. zur Abh. Ueber die Berichtigung des Verstandes I, 524.
[3] S. Bd. II, Ethik S. 89.

liche Mittel geleitet seyn sollte, hatte sich ihm bereits das System der Ethik ausgebildet. Die Natur — in die auch der menschliche Geist und der menschliche Wille eingeschlossen — ist nicht nach einem äusserlich in sie hineingelegten Zwecke geordnet; ihre Lebenskraft und ihre Entwicklungsgesetze sind vielmehr in ihr selbst.

In einfach strengen Linien, in knapper Gedrungenheit des Ausdruckes ist das Werk harmonisch gefügt, das Ebenmass der Theile und die organische Durchbildung des Ganzen gleichmässig gepflegt, ein lange bedachter ruhig ausgeführter strenger Bau, in welchem nichts von seiner Stelle gerückt oder anders gefügt werden kann.

Mit dem Ende des 30jährigen Krieges hört das Kirchenthum auf, Centrum des Lebens und der Kultur-Interessen zu seyn. Die Wissenschaft, und vor Allem die Naturwissenschaft im weitesten Sinne, wird die Führerin. Die reine Erkenntniss tritt an die Stelle des Glaubens, und es muss sich erweisen, dass Schönheit, Tugend und Wahrheit in ihr sich fest gründen.

Im Sommer 1675, zwei Jahre vor seinem Tode, machte Spinoza den Versuch, die Ethik im Druck herauszugeben. Er schreibt darüber (Brief 19) an Oldenburg:

„Zu der Zeit, als ich Ihren Brief vom 22. Juli erhielt, reiste ich nach Amsterdam in der Absicht, das Buch, wovon ich Ihnen geschrieben, dem Druck zu übergeben. Während ich diess betrieb, wurde überall das Gerücht ausgesprengt, es sey ein Buch über Gott von mir unter der Presse, und ich suche darin zu zeigen, dass es keinen Gott gebe; dieses Gerücht wurde fast allgemein als wahr angenommen. Einige Theologen (vermuthlich die Urheber dieses Gerüchts) nahmen hievon Gelegenheit, bei dem Statthalter und den Behörden über mich Klage zu führen; zudem hörten die bornirten Cartesianer nicht auf, weil sie im Rufe stehen, meinen Ansichten zu huldigen, um diesen Verdacht von sich zu entfernen, überall meine Ansichten und Schriften zu verwünschen, und sie unterlassen es auch jetzt noch nicht. Da ich diess von einigen glaubwürdigen Männern vernommen hatte, die mir zugleich versicherten, dass die Theologen mir überall nachstellten, so beschloss ich, die Herausgabe, die ich vorbereitete, zu verschieben, bis ich sehen würde, welches Ende die Sache nehme .... Die Sache scheint aber täglich eine schlimmere Wendung zu nehmen, und ich bin ungewiss, was ich thun soll."

Er entschloss sich nunmehr, das Werk erst nach seinem Tode und ohne Nennung des Autors herausgeben zu lassen.

Isaak Newton, der grosse Zeitgenosse Spinoza's, hat auf die Frage, wie er zu so grossen Entdeckungen gekommen sey, die Antwort gegeben: „Indem ich beständig daran dachte." Aehnlich konnte Spinoza in Bezug auf die ethischen Gesetze der Anziehung und Schwere antworten, die die intellektuelle Welt neu erkennen liessen.

VIII.

Einzelnes zur Lebensweise.

... „Wahrlich, nur düsterer und trübseliger Aberglaube verbietet, sich zu ergötzen. Denn weshalb ziemt es sich mehr, Hunger und Durst zu stillen, als den Unmuth zu vertreiben? Meine Ansicht und meine Gesinnung ist diese: Kein göttliches Wesen und Niemand als ein Neidischer freut sich über mein Unvermögen und meinen Schaden, oder rechnet uns Thränen, Schluchzen, Furcht und Anderes der Art, was Zeichen eines unvermögenden Geistes ist, als Tugend an; sondern umgekehrt, mit je grösserer Lust wir afficirt werden, zu desto grösserer Vollkommenheit gehen wir über, d. h. um so mehr Theil nehmen wir dadurch nothwendig an der göttlichen Natur. Der Weise geniesst daher die Dinge und ergötzt sich an ihnen so viel als möglich (nicht zwar bis zum Ekel, denn das heisst nicht, sich ergötzen). Der Weise, sage ich, erquickt und erfrischt sich an mässiger und angenehmer Speise und Trank, sowie an Geruch und Lieblichkeit grünender Pflanzen, an Kleiderschmuck, Musik, Kampfspielen, Theater und anderen dergleichen Dingen, welche ein Jeder ohne irgend eines Andern Schaden geniessen kann. Denn der menschliche Körper ist aus sehr vielen Theilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, welche beständig neuer und mannigfacher Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleich geschickt sey, und damit folglich der Geist auch ebenso geschickt sey, Mehreres zugleich zu erkennen. Diese Einrichtung des Lebens stimmt also sowohl mit unseren Principien als auch mit dem allgemeinen Gebrauch aufs beste überein. Deshalb ist diese Lebensweise, wenn irgend eine, die beste, und in jeder Hinsicht zu empfehlen." ...

So schreibt Spinoza Ethik IV, Bd. II. S. 184—185. Und sein



schätzte meinen Vorgänger,[1] Dr. Cordes, sehr hoch als einen gelehrten natürlich guten Mann von beispielswürdigem Leben, Spinoza lobte ihn oft deshalb; er hörte ihn selber einigemal predigen und pries seine verständige Weise, wie er die Schrift erklärte und gediegene Nutzanwendungen daraus zog, und er ermahnte seine Hausleute, nie die Predigt eines so tüchtigen Mannes zu versäumen. Seine Hauswirthin fragte ihn eines Tages, ob es seine Ansicht sey, dass man in der Religion, zu der sie sich bekenne, selig werden könne; hierauf antwortete er: „Eure Religion ist gut, Ihr habt nicht nöthig eine andere zu suchen, noch zu zweifeln, dass Ihr selig seyn werdet, sofern Ihr Euch nur der Frömmigkeit hingebt und zugleich ein friedliches und ruhiges Leben führt."

Auch mit seiner Zeichnenkunst unterhielt sich Spinoza. Sowohl Kortholt als Coler haben sein hinterlassenes Album gesehen, worin er die Porträts seiner Freunde und Bekannten gezeichnet hatte. „Unter diesen Bildern," sagt der letztere, „finde ich auf dem vierten Blatt einen Fischer im Hemde, mit dem Fischernetz auf der rechten Schulter, ganz so, wie das bekannte neapolitanische Rebellenhaupt Masaniello in der Geschichte geschildert und in den Bildern dargestellt wird. Hierbei darf ich nicht unbemerkt lassen, dass Herr van der Spyck, bei dem Spinoza bis zu seinem Tode wohnte, mich versicherte, dass diese Zeichnung oder dieses Porträt ganz genau dem Spinoza ähnlich sehe, und dass er es gewiss von sich selbst genommen habe."[2]

Spinoza war ganz mittellos und nährte sich hauptsächlich von Glasschleifen. Nach seines Vaters Tode wollte man ihn — aus welchem Grunde ist unbekannt, vielleicht in Folge des Banns — von der Erbschaft ausschliessen; Spinoza erhielt aber auf seine Klage den gerichtlichen Bescheid, dass die Hinterlassenschaft zwischen ihm und seinen Schwestern getheilt werden müsse; er stand hierauf von der Theilung ab, überliess Alles seinen Schwestern und nahm sich nichts als ein Bett, das, wie Coler berichtet, „in der That sehr gut war," nebst dem dazu gehörigen Vorhange.

Noch mehr Beispiele von seiner Uneigennützigkeit und Geringschätzung des Geldes sind uns überliefert. „Simon de Vries wollte ihm einst ein Geschenk von 2000 Gulden machen; allein Spinoza

[1] Coler, der lutherische Prediger, spricht hier.

[2] Es ist zu bedauern, dass Coler die Angabe der übrigen Bilder für unnöthig erachtete; vielleicht ist aber vermittelst des angegebenen Kennzeichens das Album noch irgendwo in Holland aufzufinden.

lehnte dieses Anerbieten in Gegenwart seines Hauswirthes höflich ab, unter der Bemerkung, dass er es nicht nöthig habe.“ „„Die Natur,““ sagte er, „„ist mit Wenigem zufrieden, und wenn sie es ist, bin ich es auch.““

Zu dieser Anekdote, die Coler und Lukas fast ganz gleich berichten, fügt letzterer noch folgende andere hinzu: „Er war freigebig und borgte im Nothfalle seinen Freunden Geld mit einer Generosität, als ob er es im Ueberfluss besässe. Einst erfuhr er, dass ein Mann, der ihm 200 Gulden schuldete, Bankrott gemacht habe; weit entfernt, über seinen Verlust niedergeschlagen zu seyn, sagte er lächelnd: „„Ich muss mich einschränken, um den Verlust wieder auszugleichen; um diesen Preis,““ setzte er hinzu, „„erwerbe ich mir Gleichmuth.““

Selbst sein aufrichtigster Feind Kortholt sagt: „er strebte durchaus nicht nach Geld.“

Lukas bemerkt richtig, dass diese Züge nur desshalb bemerkt zu werden verdienen, um die eigennützigen Pfaffen, die gegen Spinoza zu Felde zogen, zu widerlegen.

Bei den Anerbietungen seiner Freunde, und namentlich des de Vries, war Spinoza weit entfernt, die Dankbarkeit gegen Gleichgesinnte als eine Abhängigkeit zu betrachten. „Nur freie Menschen sind gegen einander höchst dankbar, weil nur freie Menschen einander höchst nützlich sind u. s. w. Von unfreien Menschen aber sucht der freie Mensch die Erzeigung von Gefälligkeiten abzulehnen etc.“ [1] Desshalb muss Spinoza die Anerbietungen eines Bleyenbergh u. A. von sich weisen, weil die Annahme Verpflichtungen auferlegte, die dem Wesen des freien Menschen entgegen stehen, auf die Anerbietungen seiner Freunde aber, die sich ihm als freie Menschen zeigten, ging er nicht ein, weil er zur Zeit deren nicht bedurfte.

Als Simon de Vries, der unverheirathet war, sein Lebensende herannahen sah, wollte er Spinoza testamentarisch zu seinem Gesammterben einsetzen; dieser aber, der es vernommen hatte, bewog seinen Freund, dessen zu Schiedam wohnenden Bruder nicht zu benachtheiligen und diesem das Erbe zuzuwenden; de Vries that es und fügte seinem Testament die Bestimmung bei, dass sein Bruder an Spinoza eine lebenslängliche Pension abgeben müsse. Als nun der zu Schiedam wohnende de Vries Spinoza ein Jahr-

[1] Siehe Ethik Th. 4, Satz 70 nebst Beweis und Scholie, und Satz 71 nebst Beweis und Scholie.



geld von 500 Gulden übermachen wollte, nahm es dieser nicht an, sondern reducirte es auf 300 Gulden, die er, so lange er lebte bezog.

IX.

Die Freunde. — Briefwechsel.

„Ich persönlich," schreibt Spinoza (Brief 32), „stelle unter allen Dingen, die nicht in meiner Macht sind, nichts höher, als mit aufrichtigen Wahrheitsfreunden den Bund der Freundschaft zu schliessen, weil ich glaube, dass wir durchaus nichts in der Welt, was nicht in unserer Gewalt steht, ruhiger lieben können, als Menschen dieser Art, weil es ebenso unmöglich ist, die Liebe, die sie gegenseitig für einander hegen, aufzulösen — da sie in der Liebe, die jeder von ihnen zur Wahrheitserkenntniss hat, begründet ist, — als es unmöglich ist, die einmal erfasste Wahrheit an sich nicht festzuhalten. Diese Liebe ist überdiess die höchste und angenehmste, die es in Dingen, die nicht in unserer Macht stehen, geben kann, da nichts als die Wahrheit die verschiedenen Sinnesweisen und Gemüther im Tiefsten zu vereinigen vermag." [1]

Auf der Grundlage gemeinsamer Wahrheitsforschung hatte sich ein fester Kreis von Freunden um Spinoza gebildet. Leider sind nur wenige Namen uns aufbewahrt. Die Ungunst der Zeit setzte ein offenes Anschliessen an Spinoza der Gefahr und Missdeutung aus. Daher sind in dem Briefwechsel die Namen getilgt, jedoch einige nunmehr durch Muthmassungen erforscht.

Am offensten zu Spinoza bekannte sich Ludwig Meyer, Arzt zu Amsterdam. Anreden in den lateinisch geschriebenen Briefen aus dem 16. und 17. Jahrhundert lassen nur in geringem Masse auf eine besondere persönliche Beziehung schliessen; dennoch mag hervorgehoben werden, dass Spinoza (Brief 19) Ludwig Meyer *„amice singularis"* anredet.

Es ist schwer, ein Charakterbild Ludwig Meyers darzustellen. Colerus — und ihm folgen die meisten andern Biographen — haben ihn entschieden mit Voreingenommenheit angesehen. In seinem Verhalten zu Spinoza bekundet er Hingebung und Treue; aus der

[1] Man vgl. auch über die Aufrichtigkeit unter Freunden den Schluss des 9. Briefes.

Vorrede zu den cartesianischen Principien lässt sich eine gewisse selbstgefällige Gönnerschaft entnehmen.

Nächst Ludwig Meyer gehörte Heinrich Oldenburg zu den näheren Freunden Spinoza's. Er war aus Bremen gebürtig, älter als Spinoza, da er von 1633 an die Schule seiner Vaterstadt Bremen besuchte. In Holland lebte er als Vertreter des niedersächsischen Kreises, zu Cromwells Zeiten hielt er sich lange in London als blosser Privatmann auf. Hier stand er mit Newton, Milton u. a. in gutem Verhältniss, wurde Mitbegründer der *Royal Society,*[1] von welcher aus sich eine neue Epoche der Naturwissenschaften datirt,[2] wurde Sekretär der Gesellschaft, in welcher Eigenschaft er später von 1674—1677 die sogenannten *Transactiones* herausgab.[3] Mit Versetzung seines Namens: *Grubendol* veröffentlichte er mehrere Schriften und übersetzte Einiges ins Englische. Mit den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit, die Mitglieder der königlichen Societät waren, stand er in brieflicher Verbindung,[4] unter Anderen mit Leibniz. Von England, wo er mit der Anerkennung, die man ihm seitens seiner Auftraggeber zu Theil werden liess, ebensowenig zufrieden war, wie diese mit der Thätigkeit, die er entwickelte, soll er sich nach Frankreich begeben haben, ohne dass von da an Weiteres über ihn bekannt ist.[5]

Die Briefe an Oldenburg gehören zu den bedeutendsten im Briefwechsel. Die ersten beiden Briefe enthalten Freundschaftsversicherungen. Wie im Vorgefühle, dass ein wesentlicher Grund fehlt, sagt Spinoza (Brief 2), dass er bereit sey, die enge Freundschaft einzugehen, die ihm Oldenburg beharrlich verspreche. Im

[1] Er zeigt (Brief 7) die Stiftung derselben an.

[2] Goethe, Materialien zur Farbenlehre, Werke (Ausgabe in 30 Bänden) Band 29, S. 183.

[3] Ueber seine Stellung bei der Gesellschaft vgl. Sprat, *History of the Royal Society of London* 1667, pag. 137, 146, 147.

[4] Goethe an Zelter 28. Februar 1811. „Von dem berühmten ersten Sekretär der Londoner Societät, Oldenburg, habe ich gelesen, dass er niemals einen Brief eröffnet, als bis er Feder, Tinte und Papier vor sich gestellt, alsdann aber auch, sogleich nach dem ersten Lesen, seine Antwort aufgesetzt. So habe er eine ungeheure Correspondenz mit Bequemlichkeit bestritten.“ Goethe's Briefwechsel mit Zelter, Berlin 1833, I. S. 427 ff.

[5] Mehrere hundert Briefe Oldenburgs hat Willis in Oxford und London aufgefunden; sie enthalten aber nichts an und über Spinoza (vgl. das Buch von John Willis, S. 81, Anm.)

3. Briefe entschuldigt sich Oldenburg, dass er unumwunden und ohne höfische Förmlichkeiten gesprochen. Hier bittet er Spinoza bereits, vollkommen frei zu philosophiren, diess aber im mässigsten Tone zu thun. Im 8. Briefe mahnt er Spinoza, nach seinem Geist und Charakter nicht zu berücksichtigen, was den Theologen der Gegenwart und der Mode gefällt; und so auch im 9. Briefe betont er, dass er rücksichtslos sich aussprechen wolle. Im 10. Brief mahnt ihn Oldenburg wiederholt, seine Schriften, die seine eignen Ansichten enthalten, zu veröffentlichen.

Schon am 12. Oktober 1665 schreibt Oldenburg bei Erwähnung des Feldzugs der Schweden, dass er mit Spinoza die wahre, gründliche und — setzt er freilich auch hinzu — nützliche Philosophie ausbilden wolle.

Im Brief 17 bittet er um Spinoza's Schriften, die er discret halten wollte; im Brief 18 aber ermahnt er ihn, in der Ethik (die er immer „das in 5 Abschnitte eingetheilte Werk“ nennt) nichts einfliessen zu lassen, was irgendwie die Ausübung der religiösen Tugend zu erschüttern scheinen kann, — und er wünscht, dass nicht davon gesprochen werde, dass derartige Bücher an ihn gesendet seyen.

Im 19. Brief bittet ihn Spinoza um Erklärung, was er unter jenem Satze zu verstehen habe und um Bezeichnung der Stellen in der theologisch-politischen Abhandlung, die Anstoss erregt hätten.

Endlich im Brief 20 will Oldenburg wissen, was Spinoza über Jesus Christus, den Heiland der Welt, den einzigen Mittler der Menschen, über seine Menschwerdung und seinen Opfertod denke. und Spinoza antwortet auf diesen kurzen Brief scharf und bestimmt (in Brief 21); er schliesst, nachdem er gesagt, dass sich die ewige Weisheit Gottes am meisten in Jesus geoffenbart habe: „Wenn übrigens einige Kirchen hinzusetzen, dass Gott die menschliche Natur angenommen habe, so habe ich ausdrücklich erinnert, dass ich nicht weiss, was sie sagen.. Ja, um die Wahrheit zu gestehen, scheinen sie mir so widersinnig zu reden, als wenn Jemand sagte: der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen. Ich glaube, diess genügt, Ihnen zu erklären, was ich denke. Ob diess den Beifall der Christen haben wird, die Sie kennen, können Sie besser wissen.“

Jetzt endlich tritt Oldenburg mit seinem Gegensatz heraus, da Spinoza Wunder und Unwissenheit für Synonyme halte, während es doch viele Dinge gebe, wovon wir „winzige Menschen“ weder Grund noch Weise angeben und erklären können. Und das schreibt

er an den Mann, der schon in der Vorrede zur theol.-politischen Abhandlung von Denen spricht, die „die Vernunft blind und die menschliche Weisheit eitel nennen, dagegen die Wahngebilde der Einbildungskraft, Träume und kindische Possen für göttliche Antworten halten, ja sogar glauben, dass Gott den Weisen abhold sey.“

Spinoza antwortet entschieden auf die Ausflucht, sich als winzige Menschen zu betrachten; und Oldenburg — der immer daneben von physikalischen Untersuchungen und Wissenschaftlichkeit erzählt — will das Wunder und vor allem die Auferstehung festhalten. Während Spinoza (Brief 25) Leiden, Tod und Begräbniss Christi buchstäblich, die Wiederauferstehung aber allegorisch festhält, beharrt Oldenburg im letzten Briefe vom 11. Februar 1676 bei seiner Ansicht vom winzigen Menschen und auf der wörtlichen Annahme der Auferstehung.

So waren Spinoza und Oldenburg bei allem Streben nach freundschaftlicher Einigung doch principiell uneins, wie sich das erst im Laufe der Zeit herausstellte, und wir haben hier eines jener Verhältnisse, wo stillschweigende Voraussetzungen schliesslich in eine Differenz ausschlagen. Geschichtlich ist es aber von Bedeutung, dass Spinoza durch diesen Freund veranlasst wurde, schärfer zugespitzt seine Betrachtnahme brieflich kundzugeben, als er sich diess in dem für die Oeffentlichkeit bestimmten Werke gestatten durfte. Oldenburg starb ein Jahr nach dem Tode Spinoza's, im August 1678 zu Earlton.

Auch mit dem Mathematiker und Erfinder der Pendeluhren, Christian Huyghens (der gleichen Alters mit ihm war), stand Spinoza nicht nur in brieflicher, sondern auch in persönlicher Beziehung,[1] wie sich aus dem Briefwechsel mit Oldenburg vielfach ergibt.

Eines jüngeren Freundes Spinoza's, des Simon de Vries, wurde schon mehrfach erwähnt; er scheint schon früh einer tödtlichen Krankheit unterlegen zu seyn. Er studirte, dem Rathe Spinoza's gemäss, Naturwissenschaften und das gesammte Gebiet der Medicin. Er beneidet den Hausgenossen Spinoza's in Rhynsburg, der sich des täglichen Umgangs und ständiger Mittheilung Spinoza's erfreue. Spinoza aber beruhigt ihn darüber (Brief 27) und sagt, dass „er den Hausgenossen noch nicht für reif halte, denn er sey noch zu kindisch und unbeständig, mehr Liebhaber des Neuen als des Wahren; er hoffe indess Gutes von ihm und habe ihn wegen seiner

[1] Schon 1664 im Haag. S. Brief 13.

Anlagen lieb.“ Hiermit ist wahrscheinlich Albert Burgh gemeint, wie später darzulegen ist.

Peter Balling, der mehrere Schriften Spinoza's ins Holländische übersetszt hat, nennt er „geliebten Freund *(dilecte amice)*, und der Ton gegen ihn ist ein tief freundschaftlicher.

Aus der Ueberschrift der Briefe 44—48 J. J. hat man den Namen Jarrig Jelles ermittelt, der zu der unterdrückten Sekte der Mennoniten gehörte; er hat auch ein Glaubensbekenntniss in Form eines Briefes veröffentlicht.

In den Briefen finden sich viele graziöse, fein ablehnende, schalkhafte Wendungen gegen Zudringlichkeiten.

Dass Spinoza mit Vossius und Helvetius persönlich verkehrte, geht aus Brief 45 hervor; dass der in Briefüberschriften genannte J. B. Dr. Bresser sey, hat van Vloten vermuthet. [1]

Van Vloten hat auch neue Briefe gefunden, aus denen sich eine Freundschaft Spinoza's mit Tschirnhaus ergibt, und hat auch einige der früher bekannten Briefe (z. B. 71) auf Tschirnhaus bezogen. [2] Walther von Tschirnhaus, Sohn eines sächsischen Edelmannes, 1651 geboren, gehört in Amsterdam, wo er seinen Neigungen zu Naturwissenschaften und Philosophie nachgeht, zu dem Jüngerkreise Spinoza's (1673), lebt dann in Paris mit Leibniz, mit dem er bis zu seinem Tode (1708) in inniger Freundschaft verharrt, und von ihm die leitenden Ideen empfängt, die er in seinem berühmten

[1] Der in heiterem Tone gehaltene und zum Selbstvertrauen ermuthigende Brief an den jungen Arzt Dr. Bresser (42a, S. 374) enthält auch Nachrichten über körperliches Befinden Spinoza's. Er erzählt, dass er zur Ader gelassen, dass ihm die Luftveränderung gut bekomme, und dass er „zwei- oder dreimal am dreitägigen Fieber gelitten, was ich jedoch endlich durch passende Diät vertrieben und zum Henker geschickt habe: ich weiss nicht, wohin es gegangen ist, und sorge nur, dass es nicht hierher zurückkehren mag.“ Die jungen Freunde scheinen auch sonst für Spinoza bedacht gewesen zu seyn. Denn Brief 64 (S. 438) schreibt Dr. Schaller, dass er den aus Cleve zurückgekehrten Dr. Bresser, der viel vaterländisches Bier mitgebracht, veranlasst habe, Spinoza eine halbe Tonne davon zukommen zu lassen, und Brief 65 antwortet dann Spinoza dankend für das versprochene Bier.

[2] Der letzte von Spinoza erhaltene Brief ist an diesen Freund gerichtet. — Neuerlich ist eine Biographie von Tschirnhaus erschienen, von Weissenborn (Eisenach 1866) und Paur hat 1864 den Streit von Tschirnhaus mit seinem Pfarrer von Zinnendorf bearbeitet. Tschirnhaus hat sich auch durch seinen Brennspiegel, industrielle Thätigkeit und Förderung der Porzellanmanufaktur in Sachsen bekannt gemacht.

Buche *Medicina mentis* niedergelegt hat.[1] Die drei wissenschaftlichen jugendlichen Freunde: Tschirnhaus, Bresser und Schaller scheinen einen frisch belebenden Jüngerkreis um Spinoza gebildet zu haben.

Einer Vermittlung des Freundes Tschirnhaus, um mit Leibniz in Verbindung zu treten, bedurfte Spinoza nicht. Wir sahen, Leibniz hatte ihm einen Brief über optische Gegenstände geschrieben und Spinoza geantwortet. Zweimal wurde Spinoza von Leibniz besucht. Das erstemal scheint sich die Unterhaltung nur auf Zeitereignisse bezogen zu haben;[2] das anderemal gab zwar auch die politische Erregung nach der Ermordung der Brüder de Witt Stoff zum Gespräch, aber es wendete sich bald auf philosophische Gegenstände. „Spinoza erkannte nicht recht," erzählt Leibniz, „die Fehler in den Bewegungsregeln des Descartes. Er war überrascht, als ich ihm zu zeigen anfing, dass sie die Gleichheit der Ursache und Wirkung verletzten."[3] Leibniz erinnerte sich der Unterhaltung mit Vergnügen.[4] Aber so hoch er Spinoza auch persönlich achtete, seine Bedeutung als Optiker, seine literarische Bedeutung anerkannte, so meinte er doch, Spinoza sey aus der Synagoge verbannt worden *à cause de ses opinions monstrueuses.*[5] In seiner Entwicklung ist Leibniz nicht durch Spinoza hindurchgegangen, er betrachtete ihn als das letzte Extrem des Cartesianismus und bekämpfte ihn als solches.[6] Als er Spinoza's Ethik las, schienen ihm die Beweise Spinoza's nicht allzu genau zu seyn, z. B. die, dass Gott allein Substanz und die übrigen Wesen nur Arten der göttlichen Natur seyen.[7] Nachdem er die Ethik gelesen, wandte er sich dazu, sie zu bekämpfen. Seine Widerlegung, die auf viele einzelne Propositionen eingeht, um am Schluss eine verurtheilende Kritik des Ganzen zu geben, ist erhalten und vor einigen Jahren gedruckt worden.[8]

[1] Nach van Vloten sind von Tschirnhaus Brief 63, 67, 69, 71, an Tschirnhaus 64, 68, 70, 72.

[2] *Théodicée* S. 375.

[3] Vgl. die oben aus Foucher de Careil angef. Stelle.

[4] Leibniz an Abbé Gallois 1677.

[5] Leibniz an Thomasius 1672.

[6] Vgl. Guhrauer, Leibniz I, S. 278, Anmerk. S. 14, 24, 30.

[7] *Christiani Hugenii aliorumque saeculi XVII virorum celebrium exercitationes mathematicae. Hagae 1833*, Leibniz an Huygens 1—10. December 1679, p. 19.

[8] Herausgegeben von Foucher de Careil. Paris 1854.

Auch mit manchen geistesstarken Juden stand Spinoza in freundschaftlicher Verbindung, so namentlich mit dem mehrerwähnten Arzte Isaak Orobio (Brief 49), der aber auf seinem Standpunkte die Consequenzen der Spinozischen Denkweise nicht anerkennen konnte.

Auch sonst sehen wir Spinoza in einem ausgebreiteten Briefwechsel theologischen, philosophischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Inhalts. In diesem Briefwechsel bewundern wir die stets gleichbleibende Bereitwilligkeit, mit der Spinoza wiederholt auf Fragen und Einwürfe antwortet, so wie die Milde und Freundlichkeit, mit der er alles Entgegenstehende behandelt. Auffallend ist letzteres namentlich bei den mit Brief 55 beginnenden Fragen eines ungenannten Freundes über das Daseyn und das Wesen der Gespenster etc. Spinoza antwortet zuerst mit der feinen Wendung, dass er nun auch erfahre, wie nicht wirkliche Dinge ihm insofern von Nutzen seyn könnten, dass seine Freunde dadurch an ihn dächten, und geht dann mit unverdrossenem Sinne und steter Geduld auf die Darlegung seiner Gründe.

Ein theologisirender Kaufmann (der sich als „Freund der Wahrheit und christlicher Philosoph“ einführt), Wilhelm von Blyenbergh, wendete sich mit Fragen und Wünschen an Spinoza; der hierher gehörige Briefwechsel (Brief 31—39) ist ein Zeugniss der warmen, harmlosen und offenen Seele Spinoza's.

Wie gegen die protestantische, so ist der 74. Brief an den zum Katholicismus übergetretenen Albert Burgh [1] gegen die katholische Proselytenmacherei von unvergänglicher Bedeutung. Spinoza schreibt u. a.: „Die Ordnung der römischen Kirche, die Sie so sehr loben, ist, ich gestehe es, politisch und für sehr Viele einträglich; ich möchte auch glauben, dass, um das Volk zu betrügen und die Gemüther der Menschen einzuschränken, nichts Besseres als sie wäre, wenn es nicht die Ordnung der mohamedanischen Kirche gäbe, die sie noch weit übertrifft. Denn seit der Zeit, dass dieser Aberglaube begonnen hat, ist kein Schisma in ihrer Kirche entstanden.“

[1] Diess erscheint mir der oben (S. LXII) erwähnte Hausgenosse, auf den Simon de Vries eifersüchtig ist; denn es findet sich hier die ganz ähnliche Bezeichnung (s. Brief 74, S. 458): „einige Freunde, die wie ich von ihren vortrefflichen Anlagen viel gehofft hatten.“

X.

Zeitereignisse und Zeitbetrachtungen.

Mit dem Aufenthalte im Haag war Spinoza den bewegten Tagesereignissen näher getreten; Jan de Witt wahrte die republikanische Freiheit und verhinderte die lebenslängliche Ernennung des Prinzen Wilhelm von Oranien zum Statthalter. Spinoza studirte mit Jan de Witt Mathematik, und in persönlichem Umgange mochte er auf Gestaltung der Staatsverhältnisse einwirken. [1]

In diese Zeit fällt wol auch die Ausarbeitung des politischen Tractats. [2] Nicht nur aus allgemeinen Vernunftgesetzen und den historischen Bildungen beleuchtet Spinoza die Staatsformen, er geht auch geradezu auf gegenwärtige Verhältnisse ein, hauptsächlich aber auf die Interessen seines Vaterlandes. [3]

In Bezug auf die allgemeine Betrachtung der Geschichte ist zu bemerken, dass Spinoza geradezu Rehabeam und Ludwig XIV. neben einander als Beispiele anführt. (S. Cap. 7, §. 24). Auch das ist hervorzuheben, dass Spinoza (Cap. 6, §. 26) auf die Unstatthaftigkeit der Tortur selbst in einer Monarchie hinweist.

Bemerkenswerth ist auch, dass Spinoza die Unzweckmässigkeit der vom Staate gegründeten Akademien und Universitäten aussprach, [4] „da sie nicht zur Ausbildung, sondern zur Einschränkung der Geister eingesetzt werden;“ er will in der Wissenschaft, wie

[1] Lukas erzählt ausdrücklich, dass Spinoza in die Regulirung der Staatsverhältnisse eingriff.

[2] Cap. 2, §. 1 spricht er von seiner theol.-pol. Abhandlung und seiner Ethik, die Abfassung des Obigen kann also erst in diese Zeit fallen; ebenso erwähnt er Cap. 7, §. 26 und Cap. 8, §. 46 der theol.-politischen Abh., indem er diese ergänzt. Auch sagen die Herausgeber in der Vorrede zu den Opera Posthuma: *tractatum politicum auctor noster paulo ante obitum composuit.*

[3] Siehe Cap. 8, §. 3, 10, 31, 44.

[4] S. Cap. 8, §. 49. Die Akademien zu London, Paris, Berlin waren damals entstanden. Spinoza dachte, dass, wie ehedem die Kirche, jetzt der Staat, oder vielmehr die Königsgewalt, das Patronat der Wissenschaften zu vereinzelten beliebigen Zwecken ausbeuten werde, Brief 21 schreibt er: „Ich zweifle indess sehr, ob es die Könige je zugeben werden, das Heilmittel gegen dieses Uebel (den Aberglauben und die Unwissenheit) anzuwenden.“

in den Künsten und Gewerben die unbedingte Freiheit, und deutet darauf hin, dass er hierüber noch besonders schreiben werde.

Leider ist aber dieses Werk nur Fragment geblieben.

So frei und allgemein auch Spinoza die Grundlinien der verschiedenen Staatsverfassungen zeichnet, so lässt sich doch auch hier die beabsichtigte Einwirkung auf die Zeit und zunächst auf sein Vaterland leicht erkennen. Der Umschwung der Verhältnisse liess es nicht zu einer solchen kommen.

Ludwig XIV. fiel mit seinen bekannten tumultuarischen Uebergriffen, ohne auch nur einen bestimmten Grund anzugeben, im Anfange des Jahres 1672 in den Niederlanden ein; es gelang ihm bald, oder vielmehr es gelang Türenne und Condé, mehrere Provinzen an sich zu reissen, und in Utrecht das Hauptquartier aufzuschlagen. Die Niederlande waren in Parteien zerrissen, Jan de Witt und die republikanische Partei auf der einen, und die Anhänger des Prinzen von Oranien auf der anderen Seite. Das Volk, von den Drangsalen des Krieges bedrängt, von der oranischen Partei mit dem falschen Gerüchte erfüllt, Jan de Witt und seine Anhänger wären „lieber französisch als prinzlich“, kehrte seine ganze Wuth gegen Jan de Witt und beging an ihm und seinem Bruder Cornelius jenen grauenvollen Mord, indem es die Brüder in Stücke zerriss. Wohl mögen wir Lukas Glauben schenken, wenn er uns berichtet, dass diese Gräuelthat Spinoza Thränen auspresste.[1]

„Bald aber,“ so erzählt Lukas ferner, „fand er seine Fassung wieder, und als ihm ein Freund sein Entsetzen über dieses schauderhafte Ereigniss äusserte, sagte er: „Was nützte uns die Weisheit, wenn wir gleich dem grossen Haufen den Gemüthsbewegungen unterlägen und nicht die Kraft besässen, uns selbst wieder aufzurichten.“

Die Anhänger und Freunde Jan de Witts waren nun allen Verfolgungen preisgegeben, „auch Spinoza sah sich der einzigen Stütze beraubt, die ihm geblieben war.“[2]

Der bereits oben erwähnte Oberstlieutenant Stoupe schrieb an

[1] *J'ai passé quelques heures après diner avec Spinoza, il me dit, qu'il avait été porté le jour de massacres de M. M. de Witt, de sortir la nuit et d'afficher quelque part proche du lieu (des massacres) un papier, où il y aurait ultimi barbarorum; mais son hôte lui avait fermé la maison pour l'empêcher de sortir, car il se serait exposé à être déchiré. Foucher de Careil, réfutation inédite de Spinoza par Leibnis. Paris 1854, p. LXIV.*

[2] Lukas bei Heydenreich, S. 70.

Spinoza und ersuchte ihn im Namen des Prinzen Condé, der sich Spinoza als Gönner erweisen wollte, nach Utrecht zu kommen; er überschickte ihm auch einen Freipass, und Spinoza, „der diese Einladung nicht umgehen konnte," reiste nach Utrecht. Condé war aber mit Ludwig XIV. bereits den 18. Juli 1672 von Utrecht abgereist.[1]

Luxembourg, der zur Deckung der eroberten Provinzen zurückgeblieben war, empfing Spinoza mit ausnehmender Höflichkeit und vielen Ehrenbezeigungen. Condé liess ihn bitten, seine Zurückkunft in Utrecht abzuwarten; — Stoupe nebst vielen andern Offizieren versicherten ihm, dass der Prinz ihm wohlwolle, und dass er, wenn er dem Könige von Frankreich eines seiner Werke widme, gewiss eine Pension von ihm erhalten werde; Spinoza wies diess höflich und entschieden ab und reiste wieder nach dem Haag zurück.

„Nach seiner Zurückkunft," so erzählt Coler, „waren die Einwohner vom Haag sehr gegen ihn in Aufregung, sie hielten ihn für einen Spion und sagten sich schon leise, dass man sich von einem so gefährlichen Menschen befreien müsse, der ohne Zweifel in einem so offenbaren Verhältniss zum Feinde Staatsangelegenheit verhandele. Der Hauswirth Spinoza's, hierüber bestürzt, befürchtete, dass der Pöbel sein Haus mit Gewalt stürmen und plündern möchte; aber Spinoza beruhigte und tröstete ihn so viel als möglich: „Fürchten Sie meinethalben Nichts," sagte er, „es ist mir leicht, mich zu rechtfertigen; Leute genug und von den ersten des Landes wissen wohl, was mich bewog, diese Reise zu machen. Dem sey aber, wie ihm wolle; sobald das Volk den geringsten Lärm vor Ihrem Hause macht, so werde ich hinaus und geradezu zu ihnen treten, und sollten sie auch ebenso mit mir verfahren, wie mit dem unglücklichen de Witts. Ich bin ein guter Republikaner und beabsichtige nie etwas Anderes, als den Ruhm und das Heil des Staates."

[1] S. van Kampen: Geschichte der Niederlande Bd. II, S. 245.

XI.

Berufung nach Heidelberg. — Versuch der Herausgabe der Ethik. — Tod.

Ein neues und unerwartetes Ereigniss schien eine Wendung im Leben Spinoza's herbeiführen zu sollen.

Karl Ludwig, Kurfürst von der Pfalz, liess im Februar 1673 Spinoza die Professur der Philosophie an der Universität Heidelberg anbieten. Abgesehen davon, dass Spinoza noch als Jude galt, ist es ein denkwürdiges Zeichen der Zeit, dass ein kleiner deutscher Fürst den von allen Seiten verfehmten Philosophen zum Lehrer der Jugend berief.

Chevreau, ein geborner Engländer, der als freier Gelehrter, Aesthetiker und Poet viel auf Reisen und an Höfen verweilte, hielt sich um diese Zeit am kurpfälzischen Hofe auf, wo er in grossem Ansehen stand; er erzählt: [1] „Als ich am kurpfälzischen Hofe war, war ich sehr vortheilhaft von Spinoza eingenommen, obgleich ich diesen protestantischen Juden *(Juif Protestant)* nur aus dem ersten und zweiten Theile der Principien der cartesischen Philosophie kannte, die 1663 bei J. R. erschienen waren. Der Kurfürst besass dieses Buch, und nachdem er einige Kapitel gelesen, beschloss er, den Verfasser nach Heidelberg auf den Lehrstuhl der Philosophie zu berufen, unter der Bedingung, dass er nicht dogmatisire. Der Professor der Theologie, Fabricius, erhielt Befehl, an ihn zu schreiben, und obgleich er nicht in sehr günstigen Verhältnissen war, schlug er doch dieses ehrenhafte Amt aus. Man forschte nach den Ursachen dieser Ablehnung, und nach Briefen, die ich aus dem Haag und aus Amsterdam erhalten, muthmasse ich, dass die Bedingung, nicht zu dogmatisiren, ihn furchtsam gemacht hatte."

Es ist indess als fast entschieden anzunehmen, dass der Kurfürst die theologisch-politische Abhandlung Spinoza's kannte, da diese schon 1670 erschienen war; auch mochte gerade diese die Klausel des Berufungsschreibens veranlassen, dass man Spinoza vertraue, „er werde die Freiheit zu philosophiren nicht zum Umsturze der öffentlich feststehenden Religion missbrauchen."

Spinoza lehnte das Anerbieten ab, indem er offen erklärte:

[1] Chevreana Bd. II, S. 90 ff.

„Weil ich nie Willens war, öffentlich zu lehren, so konnte ich mich nicht dazu bestimmen, diese höchst ehrenvolle Gelegenheit zu ergreifen, obgleich ich die Sache lange bei mir überdacht habe. Erstlich bedenke ich, dass ich von der Fortbildung der Philosophie zurücktrete, wenn ich dem Unterrichte der Jugend obliege; sodann bedenke ich, dass ich nicht weiss, innerhalb welcher Grenzen jene Freiheit zu philosophiren gehalten werden müsse, damit ich nicht die öffentlich feststehende Religion umzustürzen scheine."

Spinoza hatte eine sehr schwache Constitution; schon seit vielen Jahren litt er an der Auszehrung, und nur seiner strengen und genauen Diät gelang es, sein Leben so lange zu fristen und sich stets frisch und geisteskräftig zu erhalten. Im Anfange des Winters 1674 (Brief 62) schreibt Spinoza, dass er „nicht ganz gesund" sey; sein körperlicher Zustand scheint sich also schon von dieser Zeit an verschlimmert zu haben; dabei war er aber nichts desto weniger immer geistig thätig, wie wir noch aus dem 72. Brief vom 15. Juli 1676 ersehen; sein Geist war unablässig auf die höchsten Aufgaben menschlichen Denkens gerichtet, und er verspricht seinem Freunde,[1] „wenn das Leben noch ausreicht," sich mit ihm klarer darüber zu verständigen; er erkundigt sich in diesem Briefe auch noch nach einer Gegenschrift des bekannten Theologen Huet, die gegen ihn erschienen sein soll, und nach den neuesten Entdeckungen in der Optik.

Derselbe Gleichmuth, der das ganze Leben Spinoza's durchleuchtete, verklärte auch seinen Tod.

„Weder sein Wirth," erzählt Coler, „noch die übrigen Hausleute glaubten, dass sein Ende so nahe sey; sie dachten sogar noch kurz vor seinem Tode nicht daran. Denn am 20. Februar 1677,[2] der damals am Samstag vor Fasten fiel, gingen seine Hauswirthe zur Kirche, um die Vorbereitungspredigt zum Empfange des Abendmahls zu hören. Als van der Spyck ungefähr um vier Uhr nach Hause kam, kam Spinoza zu ihm herab, sprach lange mit ihm und namentlich über das, was der Pfarrer gepredigt hatte, und nachdem er eine Pfeife Tabak geraucht, begab er sich wieder auf sein Zimmer, das nach der Strasse zu ging, und legte sich zu Bette. Sonntag früh vor der Kirche kam er abermals zu seinem Wirthe herab und unterhielt sich mit ihm und dessen Frau; er

[1] Nach van Vloten S. 217 ist der Brief an Tschirnhaus gerichtet.

[2] So sagt Boullainvilliers mit Recht, statt wie es im Text bei Coler heisst: am 22. Februar.

hatte nach Amsterdam geschrieben und den Arzt Ludwig Meyer kommen lassen. Dieser liess nun von den Hausleuten einen alten Hahn kaufen und ihn sogleich kochen, damit Spinoza des Mittags die Brühe davon geniesse; diess that auch Spinoza, und ass noch davon mit gutem Appetit, als seine Hauswirthe aus der Kirche heimgekommen waren. Nachmittags blieb der Arzt Ludwig Meyer allein bei Spinoza; die Hausleute waren wieder zur Kirche gegangen, und als sie nach Hause kamen, erfuhren sie mit Erstaunen, dass Spinoza um 3 Uhr gestorben sey.

Er starb am 21. Februar 1677, im Alter von 44 Jahren, 2 Monaten und 27 Tagen.

Den 25. Februar wurde die Leiche Spinoza's zur Erde bestattet, von vielen Vornehmen, sowie auch von sechs Wagen begleitet. Bei der Wiederkunft von der Beerdigung, die in der neuen Kirche auf dem Spuy geschah, wurden die besondern Freunde oder Nachbarn nach der Landessitte im Hause des Verstorbenen mit einigen Flaschen Wein bewirthet."

XII.

Hinterlassenschaft. — Opera Posthuma. — Das aufgefundene Grab.

Rebekka de Spinoza und Daniel Carceris, der Sohn Miriams de Spinoza, traten als Erben auf; [1] sie wollten aber den Nachlass nicht mit allen darauf haftenden Verbindlichkeiten antreten, und begaben sich sonach ihres Erbschaftsrechts.

De Vries aus Schiedam bezahlte die kleinen Rückstände Spinoza's, die indess aus dem nachmaligen Erlös bei der Versteigerung leicht gedeckt werden konnten, und wobei noch ein ziemlicher Ueberschuss blieb. [2]

[1] In dem letzten Kapitel der Biographie erwähnt Coler bloss der Schwester Rebekka und im ersten Kapitel blos des Daniel Carceris; es ergiebt sich also, was auch an sich wahrscheinlich, dass Beide als Erben aufgetreten waren.

[2] Zur Vervollständigung der genauen Angaben über den Haushalt Spinoza's stehe hier auch der von Coler mitgetheilte aktenmässige Auszug aus dem Versteigerungsinventar. Nebst einigen Büchern, Kupferstichen,

Spinoza hatte seinen Hauswirth van der Spyck beauftragt, gleich nach seinem Tode seinen Pult sammt den darin verschlossenen Briefen und Schriften an seinen Verleger und Freund Johann Rienwerts nach Amsterdam zu schicken; van der Spyck vollzog diesen Auftrag pünktlich.

Noch in dem Todesjahre Spinoza's (1677) erschienen seine hinterlassenen Schriften. [1] Die Verfügung Spinoza's, seinen Namen

geschliffenen Gläsern und den zu deren Verfertigung nöthigen Handwerkszeugen wurde versteigert:

1 Camelot-Mantel nebst Hose für	21 fl.	14 Stüber,
1 anderer grauer Mantel	12 „	14 „
4 Leintücher	6 „	8 „
7 Hemden	9 „	6 „
1 Unterbett und 1 Kissen	5 „	— „
19 Halskrausen	1 „	11 „
5 Sacktücher	— „	12 „
2 rothe Vorhänge, eine gesteppte Decke und ein kleines Deckbett	6 fl.	— „
2 silberne Schnallen	2 „	— „

Die Totalsumme des ganzen Inventars betrug nach Abzug der Gebühren u. s. w. 390 fl. 14 Stüber.

[1] Die Opera posthuma enthalten die Ethik, die politische Abhandlung, die Abhandlung über die Berichtigung des Vorstandes und das Fragment einer hebräischen Grammatik. Letztere wurde der vorliegenden Ausgabe nicht einverleibt, weil sie nur ein ganz specielles Interesse hat. Ueber die Grammatik vergl. Jacob Bernays im Anhange zu Schaarschmidts „Descartes und Spinoza" (Bonn 1850), und „Ueber die hebräische Grammatik Spinoza's" von Adolph Chajis (Breslau 1869). Die Herausgeber berichten, dass Spinoza noch ein Lehrbuch der Algebra verfassen wollte. Eine holländische Uebersetzung der Bibel, von der er die fünf Bücher Moses vollendet hatte, soll er kurz vor seinem Tode verbrannt haben. Im Jahre 1677 erschienen bereits in holländischer Uebersetzung: „De Nagelate Schriften van B. d. S. Als Zedekunst, Staatkunde etc. Uit verscheide Tale en de Nederlandsche gebragt." Aus dem letzten Zusatz „Uit verscheide Tale" hat man folgern wollen, dass die Ethik ursprünglich in einer andern als der lateinischen Sprache geschrieben war; diess ist aber durchaus unwahrscheinlich, der Zusatz bezieht sich wol nur auf die Briefe, die in verschiedenen Sprachen geschrieben waren. — Aus einem der Uebersetzung beigefügten Gedichtchen vermuthet man, dass P. C. Hooft, Drost von Muiden, als Geschichtschreiber und Dichter bekannt, der Verfasser der Uebersetzung sey. Die Schriften Spinoza's wurden von den Generalstaaten verboten. Vergl. „Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen von van der Linde."

nicht auf dem Titel zu nennen, wurde insoweit befolgt, dass nur die Anfangsbuchstaben B. d. S. bezeichnet waren. Jarrig Jelles und Ludwig Meyer sind die bekannten Herausgeber; ersterer schrieb die Vorrede und letzterer übersetzte sie ins Lateinische; sie enthält hauptsächlich Rechtfertigungen der Lehre Spinoza's vom biblisch-religiösen Standpunkte aus und einige dürftige biographische Notizen.

Leider haben die Herausgeber bei dem ohnehin vielfach verstümmelten und mangelhaften Briefwechsel, noch durch Rücksicht auf die Zeit genöthigt, nicht nur die Namen vieler Correspondenten weggelassen, sondern auch sonst viele Personal- und Zeitbeziehungen gestrichen, ja bei den Briefen Spinoza's selber meist sogar das Datum weggelassen.

Man hat das Grab Spinoza's lange Zeit nicht gekannt. Erst vor wenigen Jahren hat man dasselbe aufgefunden, es ist in der neuen Kirche *(Nieuwe Kerk)* im gemietheten Grabkeller Numero 162.

Benedict de Spinoza's

Principien der Cartesischen Philosophie,

in geometrischer Methode dargestellt.



Ludwig Meyer

an den geneigten Leser.

Es ist die einstimmige Ansicht Aller, die sich über das gemeine Bewusstseyn erheben wollen, dass bei Ergründung und Darstellung der Wissenschaften die Methode der Mathematiker (wobei die Schlüsse aus Definitionen, Heischesätzen und Axiomen erwiesen werden) der beste und sicherste Weg sey, die Wahrheit sowohl zu erforschen als zu lehren. Und das mit Recht. Denn, da jede sichere und feste Erkenntniss eines Unbekannten nur aus bereits sicher Erkanntem geschöpft und abgeleitet werden kann, so muss diess nothwendig von Grund aufgebaut werden, gleichsam als dauerhaftes Fundament, auf welchem hernach das ganze Gebäude der menschlichen Erkenntniss aufzurichten ist, damit es nicht von selbst zerfalle oder durch den kleinsten Stoss zu Grunde gehe. Niemand aber, der jene edle Wissenschaft auch nur einigermassen kennen gelernt hat, wird bezweifeln können, dass hierhin gehöre, was den Mathematikern gewöhnlich unter den Ausdrücken: Definitionen, Heischesätze und Axiome, gäng und gäbe ist. Denn die Definitionen sind nichts Anderes, als die deutlichsten Erklärungen der Ausdrücke und Namen, womit die abzuhandelnden Gegenstände bezeichnet werden. Die Heischesätze und Axiome aber oder die allgemeinen Begriffe des Geistes sind so klare und deutliche Aussprüche, dass Niemand ihnen die Anerkennung versagen kann, der nur die Wörter selbst recht verstanden hat.

Trotz alle dem findet man, die mathematischen Wissenschaften ausgenommen, fast keine andere Wissenschaft nach dieser Methode abgehandelt, sondern nach einer andern, himmelweit von dieser verschiedenen; in der nämlich durch Definitionen und Eintheilungen, die man fortlaufend mit einander verkettet und hie und da



sophie fand, auf welchen man die meisten Wahrheiten mit mathematischer Ordnung und Gewissheit aufbauen kann, wie er selber durch die That bewies, und wie Allen, die seine nie genug zu preisenden Schriften fleissig durchforscht haben, so klar wie das ...ele Sonnenlicht ist.

Wenn nun gleich die philosophischen Schriften dieses hervorragendsten und unvergleichlichen Mannes die mathematische Beweisart und Methode festhalten, so geschieht diess dennoch nicht in jener allgemeinen, in den Euklidischen Elementen und bei den übrigen Lehrern der Geometrie gebräuchlichen Weise, wo man nach vorangestellten Definitionen, Heischesätzen und Axiomen die Lehrsätze und ihre Beweise daran knüpft; es gesehah vielmehr auf eine davon sehr verschiedene Weise, die er selbst als die wahre und beste Lehrmethode und als die **analytische** bezeichnet. Denn am Schlusse seiner Antwort auf die zweiten Einwürfe erkennt er eine zweifache Art der apodiktischen Beweisführung an, die eine durch die **Analysis**, „**die den wahren Weg zeigt, wodurch etwas methodisch und gleichsam *a priori* aufgefunden wird;**“ die andere durch die **Synthesis**, „**welche sich einer langen Reihe von Definitionen, Heischesätzen, Axiomen, Lehrsätzen und Problemen bedient, so dass, wenn aus den Folgerungen etwas verworfen wird, sie alsbald zeigt, dass es schon in den Vordersätzen enthalten sey, und so von dem Leser, und sey er auch noch so widerstrebend und hartnäckig, Zustimmung erzwingt u. s. w.**“

Obwohl sich nun in beiden Beweisarten eine Gewissheit, die über allen Zweifel erhaben ist, ergiebt, so sind doch nicht einem Jeden beiderlei Verfahrungsweisen gleich nützlich und genehm. Denn die meisten mit den mathematischen Wissenschaften nicht vertraut und daher mit der Methode, in welcher sie dargestellt werden, nämlich der synthetischen, sowie derjenigen, in welcher sie gefunden werden, nämlich der analytischen, durchaus unbekannt, können somit den apodiktischen Beweis des Abgehandelten weder für sich selber fassen, noch Andern darstellen. So kam es, dass Viele, von blindem Drange fortgerissen oder durch die Autorität Anderer bestimmt, Cartesius nachfolgten, seine Meinung und Sätze bloss dem Gedächtnisse einprägten und, wenn die Rede davon war, nur nachzuplappern und Vieles darüber zu schwatzen, aber nichts zu beweisen wissen, wie es ehedem war und noch heute bei den Anhängern der peripatetischen Philosophie im Schwange ist. Damit diesem einigermassen abgeholfen würde, war es daher



oft mein Wunsch, dass Jemand Hand ans Werk legen und des analytischen wie des synthetischen Verfahrens kundig, sowohl mit den Schriften des Cartesius vertraut als auch gründlicher Kenner seiner Philosophie, das, was jener in analytischer Weise dargestellt hat, in die synthetische umarbeiten und in geometrischer Weise darstellen möchte. Ich selber, obgleich meiner Schwäche mir sattsam bewusst und einem solchen Unternehmen keineswegs gewachsen, habe mir dennoch oft vorgenommen, es auszuführen und es sogar begonnen. Anderweitige Beschäftigungen aber, durch welche ich nur zu oft abgelenkt werde, haben mich von der Vollendung dieser Arbeit zurückgehalten.

Es war mir daher höchst erwünscht, von unserm Autor zu vernehmen, dass er einem Schüler beim Vortrage der Cartesischen Philosophie den zweiten Theil der Principien vollständig und einen Theil des dritten nach jener geometrischen Weise dargestellt, dabei die hauptsächlichsten und schwierigeren der in der Metaphysik obschwebenden und von Cartesius noch nicht gelösten Fragen dictirt und auf das dringende Gesuch und Verlangen seiner Freunde zugestanden habe, dass es zusammen von ihm verbessert und vermehrt, herausgegeben werde. Sonach billigte auch ich dieses und bot ihm zugleich bereitwillig meine bei der Herausgabe etwa nöthige Hülfe an; ausserdem rieth, ja, bat ich, auch den ersten Theil der Principien in gleicher Weise zu bearbeiten und voranzustellen, damit der ganze Gegenstand von Anfang an so dargestellt leichter begriffen und beifälliger aufgenommen würde. Da er sah, dass diess durchaus vernünftig sey, wollte er den Bitten seiner Freunde so wie dem Nutzen der Leser willfahren und übergab mir ausserdem, da er fern von der Stadt auf dem Lande lebt und bei dem Drucke nicht gegenwärtig seyn kann, die Besorgung des Druckes wie der Herausgabe.

Das ist es also, was wir Dir, lieber Leser, in dem vorliegenden Büchlein übergeben, nämlich den ersten und zweiten Theil der Principien der Philosophie des Renatus Cartesius zugleich mit dem Bruchstück des dritten, dem wir die metaphysischen Gedanken unsers Autors als Anhang beigegeben haben. Wenn nun aber von einem ersten Theile der Principien die Rede ist, wie schon der Titel besagt, so soll das nicht so verstanden werden, als ob Alles, was darin von Cartesius gesagt wird, hier in geometrischer Weise dargethan würde; sondern jene Bezeichnung ist nur von dem Hauptsächlichsten genommen, und dem gemäss (mit Auslassung von allem Andern, was logische Betrachtung ist, und bloss geschichtlich erzählt

und erörtert wird) das hauptsächlichste auf die Metaphysik Bezügliche, und was Cartesius in seinen Meditationen behandelt hat, aus ihm entnommen. Unser Verfasser hat daher zu leichterer Ausführung fast Alles, was Cartesius am Ende seiner Antwort auf die zweiten Einwürfe in geometrischer Weise darstellte, Wort für Wort hier aufgenommen, indem er alle seine Definitionen voranstellte, die Lehrsätze darein verwebte, die Axiome aber nicht fortlaufend auf die Definitionen folgen liess, sondern sie erst nach dem 4. Lehrsatz einschaltete und behufs leichterer Beweisführung ihre Ordnung veränderte, während er anderes Ueberflüssige ausliess. Es war zwar unserem Verfasser nicht unbekannt, dass die Axiome (wie man bereits auch bei Cart. in dem 7. Heischesatz findet) nach Art der Lehrsätze dargestellt werden und sogar bündiger als Lehrsätze auftreten könnten (ich selber hatte auch gewünscht, dass diess so behandelt würde); die grösseren Arbeiten indess, mit denen der Verfasser beschäftigt ist, liessen ihm nur eine zweiwöchentliche Frist zur Ausarbeitung dieses Werkes; er konnte daher seinem eigenen und unserem Wunsche nicht willfahren, sondern nur eine kurze Erklärung daran knüpfen, welche die Stelle einer Beweisführung vertreten mag, und eine ausführliche und vollständig abgeschlossene auf eine künftige Zeit verschieben. Sollte vielleicht einst dieser lückenhaften Ausgabe eine neue folgen, so werden wir versuchen den Verfasser zu bewegen, dass er sie auch mit der Behandlung des ganzen dritten Theiles über die sichtbare Welt vermehre, wovon wir hier nur ein Bruchstück angehängt haben, da der Verfasser hier seinen Unterricht abgeschlossen hat und wir dieses, so klein es auch ist, dem Publicum nicht vorenthalten wollten. Um das Besprochene gehörig durchzuführen, müsste der Verfasser in dem zweiten Theile auch hie und da einige Lehrsätze über die Natur und die Eigenschaften der Flüssigkeiten einstreuen. Ich werde nach Kräften streben, dass der Verfasser dieses ausführe.

Unser Verfasser weicht indess nicht nur in Aufstellung und Erklärung der Axiome, sondern auch in Erweisung der Lehrsätze und übrigen Folgesätze sehr oft von Cartesius ab und bedient sich einer Darlegung, die von der seinigen sehr verschieden ist. Diess wird Niemand so verstehen, als ob er jenen grossen Mann dabei berichtigen wollte, sondern dass es nur darum geschah, um den von jenem bereits befolgten Gang besser inne zu halten und die Zahl der Axiome nicht allzu sehr zu häufen. Aus diesem Grunde war er genöthigt, gar Vieles was Cartesius ohne irgend

einen Beweis aufgestellt hat, zu beweisen, und Vieles, was Jener ganz und gar übergangen, hinzuzufügen.

Ich möchte vor Allem darauf aufmerksam machen, dass in Allem diesem, im ersten wie im zweiten Theile der Principien und in einem Bruchstücke des dritten, so wie in seinen metaphysischen Gedanken, unser Verfasser bloss die Ansichten des Cartesius und deren Beweise dargestellt habe, wie sie sich in dessen Schriften finden oder durch regelrechte Folgerungen aus den von ihm festgestellten Grundlagen abgeleitet werden können. Denn, da unser Verfasser seinen Schüler die Philosophie des Cartesius zu lehren versprochen hatte, war es ihm eine heilige Pflicht, von dessen Ansichten auch nicht einen Finger breit abzuweichen oder etwas, was seinen Dogmen nicht entspräche oder sogar widerspräche, zu sagen. Daher möge Niemand urtheilen, dass er hier das Seinige lehre oder auch nur das, was er selbst für richtig hält; denn, obgleich er Manches davon für richtig erachtet und noch manches Eigene hinzugefügt zu haben gesteht, findet sich doch Vieles, was er als falsch verwirft und wovon er eine durchaus abweichende Ansicht hegt. Um unter andern ein Beispiel hier hervorzuheben, bemerke man nur, was im ersten Theile der Principien in dem Zusatz zum 15. Lehrsatz und im 12. Capitel des 2. Theils im Anhange über den Willen gesagt wird, obgleich es mit grosser Wucht und Vorkehr bewiesen scheint. Denn er glaubt, dass derselbe von dem Verstande nicht unterschieden, noch weit weniger mit solcher Freiheit begabt ist. Bei diesen Behauptungen, wie aus der Abhandlung über die Methode, Theil 4., und aus der zweiten der Meditationen, sowie aus andern Stellen erhellt, hat Cartesius nämlich blos vorausgesetzt, nicht aber bewiesen, dass der menschliche Geist eine selbständig denkende Substanz sey. Dagegen gibt unser Autor zwar zu, dass es in der Natur eine denkende Substanz gebe; er nimmt aber nicht an, dass sie die Wesenheit des menschlichen Geistes ausmache, vielmehr lehrt er, dass, wie die Ausdehnung, so auch das Denken unbegrenzt sey: wie daher der menschliche Körper nicht auf selbständige Weise, sondern eine nach den Gesetzen der ausgedehnten Natur durch Ruhe und Bewegung bestimmte Ausdehnung sey; eben so sey auch der Geist oder die menschliche Seele nicht selbständig genommenes Denken, sondern bloss ein nach den Gesetzen der denkenden Natur durch Vorstellungen auf eine gewisse Weise bestimmtes Denken, auf dessen Daseyn, wann der menschliche Körper dazuseyn anfängt, sich mit Nothwendigkeit schliessen lasse. Aus dieser Definition dürfte

es nach seiner Ansicht nicht schwer zu beweisen seyn, dass der Wille von dem Verstande nicht unterschieden sey und noch viel weniger jene Freiheit, die ihm Cartesius zuschreibt, besitze, ja, dass sogar die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen bloss erdichtet sey, da das Bejahen und Verneinen nichts als Vorstellungen sind, dass die übrigen Vermögen aber, wie das Erkenntniss- und Begehrungsvermögen, zu den Wahnvorstellungen oder wenigstens zu jenen Begriffen gezählt werden müssen, die die Menschen daher, dass sie die Dinge abstract auffassen, gebildet haben, wie die Menschheit, Steinheit und Anderes dergleichen.

Es muss hier auch noch bemerkt werden, dass man auch dahin rechnen müsse, das heisst, dass nur im Sinn des Cartesius gesagt werde, wenn man in einigen Stellen findet: „*Dieses oder jenes übersteigt die menschliche Fassungskraft.*“ Diess darf nicht so verstanden werden, als ob unser Verfasser damit seine eigene Ansicht ausspreche; vielmehr ist es seine Ueberzeugung, dass wir dieses Alles und noch vieles andere Höhere und Schwierigere nicht nur klar und deutlich erkennen, sondern auch auf die leichteste Weise erklären können, wenn man den menschlichen Verstand nur auf einen andern Weg der Wahrheitserforschung und der Erkenntniss der Dinge leitet, als auf jenen, den Cartesius gebrochen und gebahnt hat; und dass somit die von Cartesius aufgestellten Grundlagen des Wissens, und was er weiter darauf gebaut, ungenügend seyen, um alle die schwierigen Fragen der Metaphysik zu entwirren und zu lösen: wir müssten daher andere suchen, wenn wir unsern Verstand auf jene höchste Stufe der Erkenntniss heben wollten.

Endlich (um die Vorrede zu beschliessen) bitten wir den Leser, eingedenk zu seyn, dass alle diese Abhandlungen zu keinem andern Zweck veröffentlicht werden, als die Wahrheit zu erforschen und zu verbreiten und die Menschen zum Studium der wahren und lautern Philosophie anzufeuern. Wir ersuchen einen Jeden inständig, vor der Lecture das Vergessene an der gehörigen Stelle einzuschalten und die Druckfehler, welche sich eingeschlichen haben, genau zu verbessern, damit er den reichen Nutzen daraus ziehen könne, den wir einem Jeden von Herzen wünschen; denn es sind einige Druckfehler darunter, die verhindern könnten, die Kraft der Beweisführung und den Geist des Verfassers recht zu fassen, wie Jeder bei deren Betrachtung leicht finden wird.

Benedict de Spinoza's
Principien der Cartesischen Philosophie,

in geometrischer Methode dargestellt.

Erster Theil.

Einleitung.

Ehe wir zu den eigentlichen Lehrsätzen und deren Beweisen übergehen, scheint es geeignet, vorher kurz darzuthun, warum Cartesius an Allem gezweifelt, auf welchem Wege er die sicheren Grundlagen des Wissens ermittelt, und endlich, wodurch er sich von allen Zweifeln befreit hat. Wir hätten alle diese Gegenstände in die mathematische Ordnung gebracht, wenn wir nicht die hierzu nöthige Weitschweifigkeit für hinderlich gehalten hätten, um dieses Alles, was mit einem Ueberblicke gleichsam wie im Gemälde überschaut werden muss, gehörig zu erkennen.

Um in der Erforschung der Dinge mit der grösstmöglichen Vorsicht vorzuschreiten, hat es also Cartesius versucht,

1) alle Vorurtheile abzulegen,
2) die Grundlagen zu finden, auf welche Alles gebaut werden muss,
3) die Ursache des Irrthums aufzudecken,
4) Alles klar und bestimmt zu erkennen.

Um nun das Erste, Zweite und Dritte beweisen zu können, beginnt er Alles in Zweifel zu ziehen, jedoch nicht wie ein Skeptiker, der sich kein anderes Ziel vorsetzt, als das Zweifeln, sondern, um seinen Geist von allen Vorurtheilen zu befreien und die festen und unerschütterlichen Grundlagen der Wissenschaften zu finden, die, wenn solche vorhanden sind, sich ihm bei diesem Verfahren ergeben mussten. Denn die wahren Principien des Wissens müssen so klar und sicher seyn, dass sie keines Beweises bedürfen,

ausserhalb der Möglichkeit des Zweifels liegen, und ohne sie nichts bewiesen werden kann. Und diese hat er nach langem Zweifeln gefunden. Nachdem er aber diese Principien gefunden hatte, war es ihm leicht, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, die Ursache des Irrthums aufzudecken und sich so zu hüten, Falsches und Zweifelhaftes für wahr und gewiss anzunehmen.

Um das Vierte und Letzte zu erlangen, nämlich Alles klar und bestimmt zu erkennen, verfuhr er besonders nach dieser Regel: alle einfache Vorstellungen, aus welchen alle übrige zusammengesetzt sind, aufzuzählen und jede einzeln zu prüfen. Sobald man nämlich die einfachen Vorstellungen klar und bestimmt fassen kann, kann man ohne Zweifel auch alle anderen, aus jenen einfachen zusammengesetzten mit derselben Klarheit und Bestimmtheit erkennen.

Nachdem wir dieses vorausgeschickt, wollen wir kurz erklären, wie er Alles in Zweifel zog, die wahren Principien der Wissenschaften fand und sich aus den Wirren des Zweifels löste.

Der allgemeine Zweifel.

Zuerst stellt er sich Alles vor, was er durch die Sinne empfangen hat, nämlich den Himmel, die Erde und dergleichen, ja sogar seinen eigenen Körper, lauter Dinge, die er bisher für in der Natur vorhanden gehalten hatte. Und an der Gewissheit dieser Dinge zweifelt er, weil er sich hin und wieder bei einer Sinnestäuschung ertappt und im Traume sich oft eingebildet hatte, dass Vieles ausser ihm wahrhaft da sey, von dem er hernach einsah, dass er getäuscht worden sey, und weil er gehört hatte, dass Andere sogar im Wachen behaupten, sie empfänden Schmerzen an Gliedern, die sie längst nicht mehr hatten. So konnte er nicht ohne Grund auch an dem Daseyn seines Körpers zweifeln. Aus dem Allem durfte er in Wahrheit den Schluss ziehen, dass die Sinne nicht das sicherste Fundament wären, auf dem das gesammte Wissen aufgebaut werden kann, (da sie auch bezweifelt werden können,) sondern dass die Gewissheit von anderen, für uns sicherern Principien abhange. Um dieses zu erforschen, ging er weiter und betrachtete alle Gesammtbegriffe, wozu die körperliche Natur im Allgemeinen und ihre Ausdehnung, eben so deren Gestalt, Grösse und dergleichen, so wie auch alle mathematische Wahrheiten gehören. Obwohl nun diese ihm sicherer erschienen, als Alles, was er aus der Sinnenkenntniss geschöpft hatte, fand er dennoch Grund, auch daran zu zweifeln, da Andere auch in dieser Beziehung

geirrt hatten, und hauptsächlich, weil seinem Geiste eine alte Meinung innewohnte, dass es einen Gott gebe, der Alles vermöge, und von dem er, so wie er sey, erschaffen worden, und der es vielleicht so eingerichtet habe, dass er auch in Beziehung auf das, was ihm das Klarste schien, getäuscht werden solle. Diess ist das Verfahren, wodurch er Alles in Zweifel zog.

Auffindung der Grundlage alles Wissens.

Um aber die wahren Principien der Wissenschaften aufzufinden, untersuchte er nachher, ob er auch Alles, was in den Kreis seines Denkens fallen könne, in Zweifel gezogen habe, um auf diese Weise zu erforschen, ob nicht vielleicht etwas übrig geblieben sey, woran er noch nicht gezweifelt hatte. Er urtheilte aber mit Recht, dass wenn er bei diesem Zweifeln irgend etwas auffände, was weder aus dem Vorhergehenden, noch durch irgend einen andern Grund in Zweifel gezogen werden könnte, er es sich als Grundlage aufstellen müsse, um darauf alle seine Erkenntniss zu erbauen. Und, obwohl er schon dem Anschein nach Alles bezweifelt hatte — denn er hatte eben so das, was er durch die Sinne aufgenommen, als das, was er durch den blossen Verstand vernommen hatte, in Zweifel gezogen — so war doch Eins zu erforschen übrig, nämlich Jener selbst, welcher so zweifelte, nicht, insofern er aus Kopf, Händen und den übrigen Gliedmassen bestand, da er ja diese in Zweifel gezogen, sondern nur, insofern er zweifelte, dachte, u. s. w. Indem er nun dieses genau prüfte, fand er, dass er durch keinen der aufgeführten Gründe daran zweifeln könne: denn, mag er träumend oder wachend denken, er denkt doch und ist, und, mochten auch Andere, ja sogar er selbst in anderer Beziehung geirrt haben, so waren sie nichts desto weniger, da sie ja irrten; und er kann sich auch keinen so hinterlistigen Urheber seines Wesens denken, der ihn hierin täuschen sollte, denn es wird immerhin zugestanden werden müssen, dass er selbst da sey, solang angenommen wird, dass er getäuscht werde. Welche andere Ursache des Zweifels endlich ausgedacht werden möge, so wird keine solche beigebracht werden können, die ihn nicht zugleich von seinem eigenen Daseyn auf das Sicherste überzeugte; ja, je mehr Zweifelsgründe beigebracht werden, desto mehr Beweise werden zugleich beigebracht, die ihn von seinem eigenen Daseyn überzeugen. So wird er also, wohin er sich auch mit dem Zweifel wendet, nichts desto weniger zu dem Ausrufe gezwungen: Ich zweifle, ich denke, folglich bin ich.

Mit der Enthüllung dieser Wahrheit fand er auch zugleich die Grundlage aller Wissenschaften und Massstab und Regel aller übrigen Wahrheiten, nämlich: Was so klar und bestimmt begriffen wird, als dieses, das ist wahr.

Dass es keine andere Grundlage der Wissenschaften geben könne, als diese, erhellt zur Genüge aus dem Vorhergehenden, weil alles Andere mit ganz leichter Mühe von uns in Zweifel gezogen werden kann, dieses aber niemals. In Bezug auf diese Grundlage ist hier aber noch insbesondre zu bemerken, dass dieser Satz: Ich zweifle, ich denke, folglich bin ich, kein Syllogismus ist, in welchem der Obersatz fehlt. Denn wenn es ein Syllogismus wäre, müssten die Vordersätze klarer und bekannter seyn, als die Folgerung selber, „folglich bin ich;" somit wäre das „Ich bin" nicht die erste Grundlage aller Erkenntniss, ausser dem, dass es auch keine sichere Schlussfolgerung wäre, denn ihre Wahrheit hinge von allgemeinen Vordersätzen ab, welche unser Verfasser längst in Zweifel gezogen hatte; somit ist: Ich denke, folglich bin ich, nur ein Satz und gleichbedeutend mit dem Satze: Ich bin denkend.

Ferner, um im Folgenden alle Verwirrung zu vermeiden (denn die Sache muss klar und bestimmt aufgefasst werden), muss man wissen, was wir sind. — Denn, wenn man dieses klar und bestimmt erkannt hat, werden wir unsere Wesenheit nicht mit einer andern verwechseln. Um diess aus dem Vorhergehenden abzuleiten, fährt unser Verfasser folgendermassen fort.

Alle Begriffe, die er ehedem über sich gehabt hat, ruft er sich ins Gedächtniss: dass seine Seele etwas Dünnes wäre, wie Luft, Feuer oder Aether, das die dichtern Theile seines Körpers durchdringe, und ferner, dass er sich seines Körpers bewusster wäre als seiner Seele, und dass jener klarer und bestimmter von ihm aufgefasst würde. Er fand, dass diess Alles demjenigen offenbar widerspreche, was er bisher erkannt hatte. Denn an seinem Körper konnte er zweifeln, nicht aber an seinem Wesen, insofern er dachte. Ueberdiess, weil er dieses weder klar noch bestimmt auffasste, musste er es folgerichtig, nach der Vorschrift seiner Methode, als falsch verwerfen. Sonach, da er nicht einsehen konnte, dass diess zu ihm, soweit er mit sich bisher bekannt war, gehöre, fuhr er fort, weiter zu untersuchen, was eigentlich zu seiner Wesenheit gehöre, was er nicht in Zweifel ziehen konnte und woraus er nothwendig sein Daseyn schliessen musste. Zu diesem gehört, dass er sich hüten wollte, nicht getäuscht zu werden, Vieles zu erkennen strebte, Alles, was er nicht erkennen konnte, bezweifelte,



nur Eins bis jetzt gelten liess, alles Andere verneinte und als falsch verwarf, dass er Vieles sich unwillkürlich eingebildet und endlich Vieles, als aus den Sinnen entsprungen, bemerkt hatte. Da er nun aus diesem einzeln genommen gleich evident auf sein Daseyn schliessen, keines davon zu dem, was er in Zweifel gezogen hatte, zählen und zuletzt Alles mit einander unter einem Attribut zusammenfassen konnte, so folgt daraus, dass diess Alles wahr ist und zu seiner Natur gehört. Indem er nun gesagt hatte: Ich denke, so war alles dieses als Arten des Denkens begriffen, nämlich: zweifeln, erkennen, bejahen, verneinen, wollen und nicht wollen, sich einbilden und empfinden.

Besonders ist hier noch zu bemerken, was im Folgenden, wo es sich um die Unterscheidung von Geist und Körper handelt, von grossem Nutzen seyn wird, nämlich:

1) Dass diese Arten des Denkens klar und bestimmt ohne die übrigen, die bis jetzt bezweifelt wurden, erkannt werden.

2) Dass der klare und bestimmte Begriff, den wir davon haben, dunkel und verwirrt wird, wenn man ihm etwas von dem, das bisher bezweifelt wurde, beimessen wollte.

Die Befreiung von allen Zweifeln.

Um dessen, was er bezweifelt hatte, endlich wieder sicher zu werden, und allen Zweifel aufzuheben, geht er weiter und untersucht die Natur des vollkommensten Wesens, und ob ein solches da sey. Denn, sobald er erkannt haben wird, dass ein vollkommenes Wesen da sey, durch dessen Kraft Alles hervorgebracht und erhalten wird, und dessen Natur es widerspricht, ein Betrüger zu seyn, dann muss der Grund jenes Zweifels wegfallen, den er davon hatte, dass er seinen eigenen Urgrund nicht kannte. Denn er wird dann erkennen, dass die Fähigkeit, Wahres vom Falschen zu unterscheiden, von Gott, dem Gütigsten und Wahrhaftesten, ihm nicht gegeben seyn könne, damit er getäuscht würde. So werden auch die mathematischen Wahrheiten oder Alles, was ihm als höchst evident erschien, ihm durchaus nicht mehr zweifelhaft seyn können. Er geht sodann weiter, um die übrigen Ursachen des Zweifels aufzuheben, und untersucht, woher es komme, dass wir bisweilen irren; und nachdem er gefunden hat, dass es daher kommt, dass wir mit unserm freien Willen auch demjenigen beistimmen, was wir nur verwirrt begriffen haben, so konnte er alsbald schliessen, dass er sich künftig dadurch vor dem Irrthume hüten könne, wenn er nur dem, was er klar und bestimmt begriffen habe, seine Zu-

stimmung gebe; wohin ein Jeder durch sich selbst leicht gelangen kann, weil er die Kraft hat, seinen Willen zurückzuhalten und dadurch zu bewirken, dass er sich innerhalb der Grenzen des Verständnisses hält. Da wir aber in der ersten Jugend viele Vorurtheile eingesogen haben, von denen wir uns nicht leicht befreien, geht er weiter, damit wir davon befreit würden, und nichts annehmen, als was wir klar und bestimmt begreifen, alle jene einfachen Begriffe und Vorstellungen aufzuzählen, aus welchen alle unsere Gedanken zusammengesetzt sind, um sie einzeln zu prüfen, damit man erkennen könne, was in einem Jeden klar, und was dunkel sey; denn so wird man leicht das Klare vom Dunkeln unterscheiden und klare und bestimmte Gedanken bilden können, worauf es dann leicht ist, den realen Unterschied zwischen Seele und Körper zu finden, was in den Sinnenerkenntnissen klar, und was dunkel ist, und endlich, worin sich Wachen und Träumen unterscheidet. Nachdem diess geschehen, konnte er weder an seinem Wachen zweifeln, noch ferner von seinen Sinnen getäuscht werden; und so hat er sich von allen oben aufgezählten Zweifeln befreit.

Ehe ich indess hier schliesse, muss auch denen Genüge geschehen, die folgendermassen Gegenrede führen: Da Gottes Daseyn nicht durch sich selbst zu unserer Erkenntniss kommt, so scheint es, wir könnten auch nie irgend eines Dinges gewiss seyn, und Gottes Daseyn wird nie zu unserer Erkenntniss kommen können. Denn aus ungewissen Vordersätzen, (wir sagen ja, dass Alles ungewiss wäre, solang wir unsern Ursprung nicht kennen), kann nichts Gewisses geschlossen werden.

Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, antwortet Cartesius folgendermassen: Daraus, dass wir noch nicht wissen, ob vielleicht der Urheber unsers Ursprungs uns so geschaffen, dass wir getäuscht würden, sogar in den Dingen, die uns am klaresten erscheinen, können wir nicht an dem zweifeln, was wir klar und bestimmt erkennen durch sich selber oder durch den Vernunftbeweis, solange wir auf denselben achten, sondern wir können nur an den Dingen zweifeln, von denen wir vorhin gezeigt haben, dass sie wahr sind, deren Erinnerung wiederkehren kann, wenn wir nicht mehr auf die Gründe achten, aus denen wir sie abgeleitet, und die wir also vergessen haben. Obgleich wir daher Gottes Daseyn nicht durch sich, sondern nur durch ein Anderes zu erkennen vermögen, so können wir dennoch zu einer sichern Erkenntniss von demselben gelangen, wenn wir nur auf alle Vordersätze, woraus

wir dieses schliessen, sorgfältigst achten. S. den 1. Theil der Pr. Art. 13 und die Antwort auf die zweiten Einwürfe Nr. 3 und am Schlusse der 5. Medit.

Da indess diese Antwort Manchem nicht genügt, so will ich eine andere geben. Wir haben im Vorhergehenden gesehen, wo wir von der Gewissheit und Evidenz unsers Daseyns sprachen, dass wir diese daraus geschlossen haben, dass, wohin wir unsere Geistesthätigkeit gerichtet haben, uns nirgend ein Zweifelsgrund aufstiess, der uns nicht sofort von unserem eigenen Daseyn überführt hätte; sey es, dass wir auf unsere eigene Natur achteten, sey es, dass wir den Urheber unserer Natur als einen hinterlistigen Betrüger dachten oder sey es endlich, dass wir irgend einen andern ausser uns liegenden Zweifelsgrund herbeizogen, was wir bisher auf keinen andern Gegenstand anwendbar gefunden hatten. Denn, obgleich wir, z. B. die Natur eines Dreiecks betrachtend, schliessen müssen, dass dessen drei Winkel zweien rechten gleich sind, können wir dasselbe doch nicht daraus schliessen, dass wir etwa von dem Urheber unserer Natur betrogen werden mögen, während wir doch aus eben diesem mit höchster Gewissheit auf unser Daseyn schliessen konnten. Desshalb müssen wir nicht bei jeder Geistesthätigkeit nothwendig die Schlussfolgerung erhalten, dass die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich sind; im Gegentheil finden wir einen Zweifelsgrund, weil wir nämlich keine solche Idee von Gott haben, die uns so bestimmte, dass wir unmöglich denken können, Gott sey ein Betrüger. Denn der, welcher nicht die richtige Vorstellung von Gott hat (die wir nach unserer Voraussetzung jetzt nicht haben), kann eben so gut denken, dass sein Urheber ein Betrüger sey, als dass er kein Betrüger sey, wie der, welcher keine richtige Vorstellung von einem Dreieck hat, eben so leicht denken kann, die drei Winkel seyen gleich zweien rechten, als auch, sie seyen ihnen nicht gleich. Wir geben daher zu, dass wir von keinem Dinge ausser unserem Daseyn, obgleich wir genau auf dessen Erweis achten, vollkommen gewiss seyn können, solange wir nicht einen klaren und bestimmten Begriff von Gott haben, der uns die Versicherung giebt, dass Gott höchst wahrhaft sey, wie die Vorstellung, die wir von einem Dreieck haben, uns zum Schlusse zwingt, dass dessen drei Winkel zweien rechten gleich sind; wir geben aber nicht zu, dass wir desswegen zur Erkenntniss keines Dinges gelangen können. Denn, wie aus allem bereits Gesagten erhellt, liegt der Angelpunkt der ganzen Sache darin allein, dass wir uns nämlich einen solchen Begriff von Gott bilden können, der

uns so bestimmt, dass wir nicht eben so leicht denken können, er sey ein Betrüger, als, er sey es nicht, sondern, der uns zur Annahme zwingt, dass Gott höchst wahrhaft ist. Denn, wenn wir eine solche Vorstellung gebildet haben, fällt jener auf die mathematischen Wahrheiten bezügliche Zweifelsgrund weg. Wohin wir dann unsere Geistesthätigkeit wenden, um eine jener Wahrheiten zu bezweifeln, werden wir nichts finden, woraus wir nicht ebenso wie in Hinsicht unseres Daseyns schliessen müssen, dass sie höchst gewiss ist: z. B. wenn wir nach gefundener Vorstellung Gottes die Natur eines Dreiecks betrachten, so wird uns die Vorstellung des letztern zu der Annahme zwingen, dass seine drei Winkel zweien rechten gleich sind; wenn wir aber die Vorstellung Gottes betrachten, wird sie uns auch zu der Annahme zwingen, dass er höchst wahrhaft, der Urheber und beständige Erhalter unsrer Natur sey und so in Betreff jener Wahrheit uns nicht täusche. Eben so wenig werden wir denken können, wenn wir auf die Vorstellung Gottes achten (die wir bereits gefunden zu haben voraussetzen), dass er ein Betrüger sey, als wir, wenn wir auf die Vorstellung eines Dreiecks achten, denken können, seine drei Winkel seyen nicht gleich zweien rechten. Und wie wir eine solche Vorstellung eines Dreiecks bilden können, obgleich wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns täusche, eben so können wir uns die Vorstellung Gottes klar machen und vor Augen stellen, obgleich wir noch bezweifeln, ob der Urheber unserer Natur uns in Allem täuscht. Und haben wir nur diese, wie wir sie auch erlangt haben mögen, so wird sie, wie schon gezeigt, zur Aufhebung alles Zweifels genügen. Nach dieser Erörterung also antworte ich auf den erhobenen Einwand: Wir können keines Dinges gewiss seyn, nicht, so lange wir nicht das Daseyn Gottes kennen (denn davon habe ich nicht geredet), sondern, solange wir keine klare und bestimmte Vorstellung Gottes haben. Wollte mir Jemand hierauf einen Einwand machen, so müsste es dieser seyn: Wir können keines Dinges gewiss seyn, bevor wir nicht eine klare und bestimmte Vorstellung Gottes haben; eine klare und bestimmte Vorstellung Gottes können wir aber nicht haben, solange wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns täusche: folglich können wir auch keines Dinges gewiss seyn, solange wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns täuscht. Hierauf antworte ich, indem ich den Obersatz zugebe und den Untersatz verneine: Wir haben allerdings eine klare und bestimmte Vorstellung eines Dreiecks, obgleich wir nicht wissen mögen, ob der Urheber unserer Natur uns betrüge, und

wenn wir nur, wie ich so eben weitläufig gezeigt, eine solche Vorstellung von Gott haben, können wir weder an seinem Daseyn noch an irgend einer mathematischen Wahrheit zweifeln.

Nach dieser Einleitung wollen wir nun zur Sache selber schreiten.

Definitionen.

I. Unter dem Ausdruck „Gedanken" verstehe ich Alles das, was in uns ist, und dessen wir uns unmittelbar bewusst sind.

Sonach sind alle Thätigkeiten des Willens, des Verstandes, der Einbildungskraft und der Sinne Gedanken. Ich habe aber hinzugefügt „unmittelbar," um das auszuschliessen, was aus jenen folgt, wie die freie Bewegung einen Gedanken zwar zum Ausgangspunkt hat, selber aber doch kein Gedanke ist.

II. Unter dem Ausdruck „Vorstellung" *(idea)* verstehe ich diejenige Form irgend eines Gedankens, durch deren unmittelbares Erfassen ich mir auch eben jenes Gedankens selber bewusst bin.

Folglich kann ich nichts mit Worten ausdrücken (wenn ich das verstehe, was ich sage), ohne eben hieraus gewiss zu seyn, dass in mir die Vorstellung desjenigen Gegenstandes ist, der durch jene Worte bezeichnet wird. Daher nenne ich nicht die blossen in der Phantasie ausgemalten Bilder Vorstellungen, ja sogar, ich nenne diese hier keineswegs Vorstellungen, soweit sie in der körperlichen Phantasie, d. h. in irgend einem Theile des Gehirns ausgemalt sind, sondern nur, insoweit sie den Geist selbst unterrichten, der sich auf jenen Theil des Gehirns richtet.

III. Unter „objectiver Realität der Vorstellung" verstehe ich die Wirklichkeit eines durch die Vorstellung vorgestellten Dinges, sofern es in der Vorstellung ist.

Auf dieselbe Weise kann man objective Vollkommenheit, objectives Kunstwerk etc. sagen, denn, was wir in den Objecten der Vorstellungen erfassen, das ist in den Vorstellungen selber objectiv.

IV. Ebendasselbe nennt man „formal" an den Objecten der Vorstellungen, wenn es so in ihnen ist, wie wir es erfassen; man nennt es „eminent," wenn es nicht ebenso ist, aber doch so dass es die Stelle desselben einnehmen könnte.

Anmerkung. Wenn ich sage, eine Ursache schliesst eminent die Vollkommenheiten ihrer Wirkung in sich, so will ich bemerklich machen, dass die Ursache die Vollkommenheiten der

Wirkungen in höherm Masse in sich schliesst, als die Wirkung selber. S. auch das 8. Axiom.

V. Jedes Ding, in dem etwas unmittelbar ist, als in einem Subject, oder wodurch etwas da ist, das wir erfassen, d. h. irgend eine Eigenschaft, Beschaffenheit oder ein Attribut, dessen reale Vorstellung in uns ist, das nennt man Substanz.

Von dieser genau bestimmten Substanz haben wir keine andere Vorstellung, als dass sie Etwas ist, in welchem formal oder eminent jenes Etwas vorhanden ist, das wir wahrnehmen, oder was objectiv in einer von unsern Vorstellungen liegt. —

VI. Die Substanz, welcher das Denken unmittelbar innewohnt, wird Geist genannt.

Ich rede hier aber lieber vom Geist, als von der Seele, weil der Ausdruck Seele doppelsinnig ist und oft für einen körperlichen Gegenstand gebraucht wird.

VII. Die Substanz, welche das unmittelbare Subject der Ausdehnung und der Accidenzen ist, welche die Ausdehnung voraussetzen, wie der Gestalt, Lage, örtlichen Bewegung und dgl., nennt man Körper.

Ob es eine und dieselbe Substanz sey, die man Geist und auch Körper nennt, oder ob es zwei verschiedene seyen, wird später zu untersuchen seyn.

VIII. Die Substanz, die wir an sich als die höchst vollkommene erkennen, und woran wir durchaus nichts erfassen, was einen Mangel, oder eine Beschränkung der Vollkommenheit in sich schliesst, nennt man Gott.

IX. Wenn wir sagen: Etwas ist in der Natur oder in dem Begriff eines Dinges enthalten, so heisst das so viel, als wenn wir sagten: Das ist von diesem Dinge wahr oder kann in Wahrheit davon ausgesagt werden.

X. Von zwei Substanzen sagt man, dass sie sich real von einander unterscheiden, wenn jede derselben ohne die andere bestehen kann.

Die Heischesätze des Cartesius haben wir hier ausgelassen, weil wir im Folgenden keinen Schluss daraus ziehen; wir bitten jedoch die Leser angelegentlich, dieselben nachzulesen und mit aufmerksamem Nachdenken zu betrachten.

Axiome.

I. Zur Erkenntniss und Gewissheit eines Unbekannten können wir nicht anders gelangen, als durch die Erkenntniss und Gewissheit eines Andern, dessen Gewissheit und Erkenntniss vorausgeht.

II. Es gibt Gründe, die uns an dem Daseyn unsers Körpers zweifeln machen.

Diess ist in der Einleitung thatsächlich gezeigt worden, und kann daher hier als Axiom aufgestellt werden.

III. Wenn wir ausser Geist und Körper noch etwas haben, so ist es uns minder bekannt als Geist und Körper.

Man bemerke, dass diese Axiome nichts über die Dinge ausser uns bestimmen, sondern nur über das, was wir in uns, sofern wir denkende Wesen sind, finden.

1. Lehrsatz. Wir können keines Dinges unbedingt gewiss seyn, solange wir nicht wissen, dass wir da sind.

Beweis. Dieser Satz ist an sich klar; denn, wer nicht unbedingt weiss, dass er ist, weiss zugleich auch nicht, dass er ein Bejahender oder Verneinender ist, d. h. dass er bestimmt bejahe oder verneine. — Hierbei ist aber zu bemerken, dass, wenn wir gleich Vieles mit grosser Gewissheit bejahen und verneinen, ohne in Betracht zu ziehen, dass wir da sind, dennoch, wenn diess nicht als unzweifelhaft vorausgesetzt wird, Alles in Zweifel gezogen werden kann.

2. Lehrsatz. Das „Ich bin," muss durch sich bekannt sein.

Beweis. Verneint man diess, so kann es also nicht anders erkannt werden, als durch etwas Anderes, und zwar (nach dem ersten Axiom) durch ein Solches, dessen Erkenntniss und Gewissheit in uns dem Ausspruch: Ich bin vorausgeht. Dieses ist aber (nach dem Vorhergehenden) widersinnig, folglich muss es durch sich bekannt sein. — Was zu beweisen war.

3. Lehrsatz. Ich, sofern ich ein aus einem Körper bestehendes Wesen bin, ist nicht das erste und nicht durch sich bekannt.

Beweis. Es gibt Dinge, die uns an dem Daseyn unsers Körpers zweifeln machen (nach Axiom 2); folglich (nach Axiom 1) können wir zu dessen Gewissheit nicht anders gelangen, als durch die Erkenntniss und Gewissheit eines andern Dinges, das ihm nach Erkenntniss und Gewissheit vorausgeht. Daher ist dieser Satz: Ich als ein Körperwesen ist nicht das erste und nicht durch sich bekannt. — W. z. b. w.

4. Lehrsatz. Ich bin, kann nur in so fern das erste Erkannte seyn, als sofern wir denken.

Beweis. Der Satz: „Ich bin ein Körperwesen oder aus einem Körper bestehend," ist nicht das erste Erkannte (nach dem Vorhergehenden); ich bin auch meines Daseyns, sofern ich aus einem

andern Dinge ausser Geist und Körper bestehe, nicht gewiss: denn, wenn wir aus irgend einem andern von Körper und Geist verschiedenen Dinge bestehen, so ist das uns minder bekannt, als der Körper (nach Axiom 3): daher kann: „Ich bin," nur das erste Erkannte seyn, sofern wir denken. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus erhellt, dass der Geist oder das denkende Wesen erkennbarer ist als der Körper. Zur triftigeren Erklärung lese man indess den Art. 11 und 12 im ersten Theile der Cartesischen Principien.

Anmerkung. Jeder erkennt auf das Gewisseste, dass er bejaht, verneint, zweifelt, erkennt, Phantasiebilder entwirft etc. oder als zweifelnd, erkennend, bejahend etc. oder mit einem Worte als denkend da ist, und diess kann er nicht in Zweifel ziehen. Daher ist der Satz: Ich denke, oder ich bin ein Denkendes, die einzige (nach Lehrsatz 1) und sicherste Grundlage der ganzen Philosophie. Da man in den Wissenschaften nichts Anderes suchen und verlangen kann, um der Dinge vollkommen gewiss zu werden, als dass man Alles aus ganz sicheren Principien ableite, und dieselben eben so klar und bestimmt aufstelle, als wie die Principien, aus denen sie abgeleitet sind; so folgt hieraus, dass wir Alles für höchst wahr halten müssen, was uns gleich evident ist, und was wir gleich klar und bestimmt wie unser aufgefundenes Princip auffassen, ferner auch Alles, was mit diesem Princip so übereinstimmt und von diesem Principe so abhängt, dass, wenn man daran zweifeln wollte, man auch das Princip bezweifeln musste. Damit ich aber in der Aufzählung dieser Dinge mit der grösstmöglichen Vorsicht vorschreite, will ich anfangs nur dasjenige als gleich evident, gleich klar und bestimmt von uns erfasst zulassen, was ein Jeder in sich als Denkender beobachtet: z. B. dass man diess und jenes wolle, solcherlei bestimmte Vorstellungen habe; dass eine Vorstellung mehr Realität und Vollkommenheit in sich schliesse, als die andere, dass nämlich die, welche objectiv das Seyn und die Vollkommenheit der Substanz in sich schliesst, weit vollkommener ist, als die, welche nur die objective Vollkommenheit irgend eines Accidents enthält, und dass endlich diejenige die vollkommenste von allen sey, welche die Vorstellung des höchst vollkommenen Wesens ist. Diess, sage ich, erkennen wir nicht nur gleich evident und klar, sondern wohl noch bestimmter; denn es bestätigt nicht nur, dass wir denken, sondern auch, wie wir denken. Ferner werden wir sagen, dass auch jenes mit diesem Principe übereinstimme, was nicht bezweifelt werden kann,

wenn nicht zugleich dieses unser unerschütterliches Fundament in Zweifel gezogen werden soll. Wenn z. B. Jemand zweifeln wollte, ob aus nichts etwas entstehen könne, so könnte er auch zugleich bezweifeln, ob wir, solange wir denken, da sind. Denn, wenn ich von dem Nichts etwas behaupten kann, nämlich, dass es die Ursache eines Dinges seyn kann, so werde ich mit demselben Rechte das Denken aus nichts behaupten und sagen können, ich sey nichts, solange ich denke; da mir diess nun unmöglich ist, so wird es mir auch unmöglich seyn, zu denken, dass aus nichts etwas werde. Nach dieser Betrachtung habe ich mir vorgesetzt, das, was uns jetzt, um weiter fortfahren zu können, nöthig scheint, hier nach der Ordnung vor Augen zu stellen und der Zahl der Axiome anzureihen, da sie von Cartesius am Schlusse der Antworten auf die zweiten Einwürfe als Axiome aufgestellt werden, und ich nicht genauer seyn will, als er selber. Um jedoch nicht von der bereits angefangenen Ordnung abzuweichen, werde ich versuchen, sie wo möglich klarer zu machen und zu zeigen, wie eines von dem Andern und Alles von diesem Principe: Ich bin denkend, abhängt oder mit demselben auf evidente Weise und der Vernunft gemäss zusammentrifft.

Von Cartesius entnommene Axiome.

IV. Es gibt verschiedene Stufen der Realität oder der Wirklichkeit; denn die Substanz hat mehr Realität, als irgend ein Accidens oder ein Modus, die unendliche Substanz mehr als die endliche. Daher ist mehr objective Realität in der Vorstellung der Substanz, als in der des Accidens, in der Vorstellung der unendlichen mehr, als in der Vorstellung der endlichen.

Dieses Axiom wird aus der blossen Betrachtung unserer Vorstellungen klar, über deren Daseyn wir gewiss sind, weil sie nämlich Denkformen sind; denn wir wissen, wie viel Realität oder Vollkommenheit die Vorstellung der Substanz über die Substanz behauptet, und wie viel die Vorstellung des Modus über den Modus. Demzufolge ersehen wir auch nothwendig, dass die Vorstellung der Substanz mehr objective Realität enthalte, als die Vorstellung irgend eines Accidenz. S. die Anm. des 5. Satzes.

V. Das denkende Wesen, wenn es Vollkommenheiten kennt, die ihm fehlen, wird sich alsbald dieselben geben, wenn es in seiner Macht ist.

Diess bemerkt Jeder an sich, insofern er ein denkendes Wesen ist; desshalb (nach der Anm. des 4. Satzes) sind wir darüber voll-

kommen gewiss, und aus diesem Grunde sind wir auch nicht minder gewiss über das Folgende, nämlich:

VI. In der Vorstellung oder dem Begriff eines jeden Dinges ist auch sein Daseyn, das mögliche oder das nothwendige, enthalten. (S. das 10. Axiom von Cartesius.)

Nothwendig ist sie in dem Begriffe Gottes oder des höchst vollkommenen Wesens; denn sonst müsste er als unvollkommen gefasst werden, wogegen die Voraussetzung streitet. Zufällig oder möglich ist sie aber im Begriffe eines beschränkten Dinges.

VII. Kein existirendes Ding und keine wirkliche Vollkommenheit eines Dinges kann das Nichts oder ein nicht vorhandenes Ding zur Ursache seines Daseyns haben.

Dass dieses Axiom uns so klar sey, wie das: Ich bin denkend, habe ich in der Anmerkung des 4. Satzes dargethan.

VIII. Jede Realität und Vollkommenheit, die ein Gegenstand hat, ist entweder formal oder eminent in der ersten und der ihr adaequaten Ursache enthalten.

Unter „eminent“ verstehe ich, wenn die Ursache die ganze Realität der Wirkung vollkommener in sich schliesst, als die Wirkung selber; unter „formal“ aber, wenn sie dieselbe gleich vollkommen enthält.

Diess Axiom hängt von dem vorhergehenden ab; denn, wenn vorausgesetzt würde, dass nichts oder weniger in der Ursache sey, als in der Wirkung, so wäre ein Nichts in der Ursache die Ursache der Wirkung. Diess ist aber (nach d. Vorherg.) widersinnig; desshalb kann nicht jedes beliebige Ding die Ursache einer Wirkung seyn, sondern genau dasjenige, in welchem eminent oder wenigstens formal jede Vollkommenheit enthalten ist, die auch in der Wirkung ist.

IX. Die objective Realität unserer Vorstellungen bedingt eine Ursache, in welcher eben diese Realität selber nicht nur objectiv, sondern formal oder eminent enthalten ist.

Diess Axiom gesteht Jeder zu, obgleich es von Vielen missbraucht wurde. Denn, wenn Jemand etwas Neues gedacht hat, so gibt es Keinen, der nicht nach der Ursache jenes Begriffes oder seiner Vorstellung fragt. Wenn man eine bezeichnen kann, worin formal oder eminent so viel Realität enthalten ist, als in dem Begriffe liegt, so ist er zufriedengestellt. Diess ist durch das von Cartesius beigebrachte Beispiel einer Maschine im ersten Theile der Principien, Art. 17, hinlänglich erklärt. So wird, wenn Jemand fragen wird, woher denn der Mensch die Vorstellung von seinem

Denken und seinem Körper habe, Niemand verkennen, dass er sie aus sich habe, indem er nämlich formal Alles das enthalte, was die Vorstellungen objectiv enthalten. Wenn daher ein Mensch eine Vorstellung hat, welche mehr objective Realität, als er selber formal enthält, so drängt uns der natürliche Verstand, ausserhalb des Menschen selber eine andere Ursache zu suchen, welche alle jene Vollkommenheit formal oder eminent enthalte. Niemand hat ja ausser dieser eine andere Ursache angegeben, welche er gleich klar und bestimmt aufgefasst hätte. Was ferner die Wahrheit dieses Axioms betrifft, so hängt diese von dem Vorhergehenden ab. Es gibt nämlich (nach dem 4. Axiom) verschiedene Grade der Realität[1] oder der Wirklichkeit in den Vorstellungen und daher erfordern sie (nach dem 8. Axiom) nach dem Grade der Vollkommenheit eine je vollkommenere Ursache; da nun die Grade der Realität, welche wir an den Vorstellungen bemerken, nicht in den Vorstellungen, sofern sie als Denkformen betrachtet werden, sind, sondern sofern das Eine die Substanz, das Andere nur den Modus der Substanz darstellt, oder sofern sie, mit einem Worte, wie Bilder der Dinge betrachtet werden, so folgt hieraus klar, dass es keine andere erste Ursache der Vorstellungen geben kann, als die, von der wir so eben gezeigt, dass Alle sie mit dem natürlichen Verstande klar und bestimmt erkennen, nämlich diejenige, welche eben jene Realität selber, die sie objectiv haben, entweder formal oder eminent in sich schliesst. Damit dieser Schluss klar erkannt werde, will ich ihn mit dem einen und dem andern Beispiel erklären. Wenn also Jemand einige Bücher sieht (etwa das eine von einem ausgezeichneten Philosophen, das andere von einem Schwätzer), die von ein und derselben Hand geschrieben sind, und nicht auf den Sinn der Worte (d. h. sofern sie gleichsam Bilder sind), sondern bloss auf die Züge der Schriftzeichen und auf die Ordnung der Buchstaben achtet, so wird er keine Ungleichheit dabei erkennen, die ihn zwingt, zwei verschiedene Ursachen zu suchen, sondern er wird glauben, dass sie aus ein und derselben Ursache, und auf ein und dieselbe Weise hervorgegangen wären. Achtet er aber auf den Sinn der Worte und der Reden, so wird er eine grosse Ungleichheit finden und wird daraus schliessen, dass die erste Ursache des einen Buches von der ersten Ursache des andern sehr verschieden gewesen sey, und dass die eine in der That um

[1] Hierüber sind wir auch gewiss, weil wir es in uns als Denkenden wahrnehmen. S. die vorige Anmerkung.

so vollkommener als die andere gewesen seyn muss, als er den Sinn der Sätze beider Bücher oder der Worte, sofern sie als Bilder betrachtet werden, von einander verschieden gefunden hat. Ich rede aber von der ersten Ursache der Bücher, die nothwendig gegeben seyn muss, obgleich ich zugebe, ja sogar voraussetze, dass ein Buch aus einem andern abgeschrieben werden kann, wie sich von selbst versteht. Man kann diess auch an dem Beispiel eines Bildes, etwa von einem Fürsten, erklären: denn, wenn wir bloss dessen Stoffe in Betracht ziehen, so finden wir keinen Unterschied zwischen diesem Bilde und andern Bildern, der uns verschiedene Ursachen zu suchen zwingt, ja, es wird uns nichts hindern, anzunehmen, dass dieses Bild von einem andern abgemalt, dieses wieder von einem andern, und so ins Unendliche; denn, was seine Ausführung betrifft, so können wir zur Genüge erkennen, dass man keine andere Ursache aufsuchen muss: wenn wir aber auf das Bild als Bild achten, wo werden wir alsbald genöthigt, die erste Ursache zu suchen, die formal oder eminent das enthält, was dieses Bild darstellend enthält. Ich sehe nicht, was zur Bestätigung und weiteren Beleuchtung dieses Axiomes sonst noch nöthig wäre.

X. Es bedarf einer eben so grossen Ursache, ein Ding zu erhalten, als es zuerst hervorzubringen.

Daraus, dass wir jetzt denken, folgt nicht, dass wir später denken werden. Denn der Begriff, den wir von unserm Denken haben, schliesst nicht das nothwendige Daseyn des Denkens in sich: denn ich kann einen Gedanken, obgleich ich voraussetze, dass er nicht da sey, dennoch klar und bestimmt fassen.[1] Da aber die Natur einer jeden Ursache die Vollkommenheit ihrer Wirkung in sich schliessen muss (nach Axiom 8), so folgt hieraus deutlich, dass es in uns oder ausser uns etwas nothwendig gebe, was wir bis jetzt nicht erkannt, dessen Begriff oder Natur das Daseyn in sich schliesst, und das die Ursache ist, dass unser Denken dazuseyn anfängt, und auch, dass es dazuseyn fortfährt. Denn, obgleich unser Denken dazuseyn angefangen hat, so schliesst seine Natur und sein Wesen doch nicht mehr ein nothwendiges Daseyn in sich, als bevor es da war, und so bedarf es derselben Kraft, um im Daseyn zu verharren, als es bedarf, um dazuseyn anzufangen. Und das, was wir vom Denken sagen, gilt auch von jedem Dinge, dessen Wesen nicht das nothwendige Daseyn in sich schliesst.

[1] Das erfährt Jeder in sich als denkendes Wesen.

XI. Kein Ding ist da, von dem man nicht fragen kann, was die Ursache oder der Grund ist, warum es da ist. S. das erste Axiom des Cartesius.

Da das Daseyn etwas Positives ist, so kann man nicht sagen, es habe nichts zur Ursache (nach Axiom 7); folglich müssen wir ihm irgend eine positive Ursache oder einen Grund, warum es da ist, zuschreiben, und zwar einen äusserlichen, d. h. einen solchen, der ausserhalb der Sache selber ist, oder einen innerlichen, d. h. einen solchen, der in der Natur und Definition des da seyenden Dinges selber begriffen ist.

Die folgenden vier Sätze sind aus Cartesius entnommen.

5. Lehrsatz. Das Daseyn Gottes wird allein aus der Betrachtung seiner Natur erkannt.

Beweis. Wenn man sagt: Etwas liegt in der Natur oder dem Begriff eines Dinges, so heisst das so viel, als, dasselbe ist von diesem Dinge wahr. (Nach der 9. Def.) Nun liegt das nothwendige Daseyn im Begriff Gottes (nach Axiom 6); folglich ist es wahr, von Gott zu sagen, dass das nothwendige Daseyn in ihm sey, oder dass er da sey.

Anmerkung. Aus diesem Satze wird vieles Wichtige klar; ja, von diesem einen, dass zur Natur Gottes das Daseyn gehört, oder dass der Begriff Gottes das nothwendige Daseyn in sich schliesst, wie der Begriff eines Dreiecks, dass seine drei Winkel gleich seyen zweien rechten, oder dass sein Daseyn, nicht anders als sein Wesen, eine ewige Wahrheit sey, hängt fast die ganze Erkenntniss der Attribute Gottes ab, wodurch wir zur Liebe zu ihm oder zur höchsten Glückseligkeit geleitet werden. Desshalb wäre es sehr zu wünschen, dass die Menschheit diess endlich einmal mit uns ergriffe. Ich gestehe zwar, dass es gewisse Vorurtheile gibt, die es verhindern, dass Jeder diess so leicht erkennen kann: wenn man aber mit gesundem Sinn, und allein von der Liebe zur Wahrheit und zu seinem eigenen wahren Nutzen getrieben, die Sache untersuchen will und das bei sich überlegt, was in der fünften Meditation und am Schlusse der Antw. auf die ersten Einwürfe vorgetragen wird, und zugleich, was wir im ersten Capitel des zweiten Theiles in unserm Anhange über die Ewigkeit darlegen, so wird man ohne allen Zweifel die Sache ganz deutlich erkennen, und Niemand wird zweifeln können, ob er eine Vorstellung von Gott habe (was wahrlich die erste Grundlage menschlicher Glückseligkeit ist); denn man wird zugleich klar sehen, dass die Vorstellung Gottes weit von den Vorstellungen anderer Dinge verschieden ist, indem man

nämlich erkennt, dass Gott sowohl in Bezug auf Wesen als Daseyn von den übrigen Dingen durchaus verschieden ist. Desshalb ist es nicht nöthig, hier den Leser länger aufzuhalten.

6. Lehrsatz. Das Daseyn Gottes kann nur daraus, dass die Vorstellung von ihm in uns liegt, *a posteriori* erwiesen werden.

Beweis. Die objective Realität irgend einer unserer Vorstellungen erheischt eine Ursache, in welcher diese Realität selber nicht nur objectiv, sondern formal oder eminent enthalten ist (nach Axiom 9). Haben wir aber eine Vorstellung Gottes (nach Def. 2 und 8), und ist die objective Realität dieser Vorstellung weder eminent noch formal in uns enthalten (nach Ax. 4) und kann sie auch in nichts Anderem ausser in Gott selber enthalten seyn (nach Def. 8), so erheischt folglich die Vorstellung Gottes, die in uns ist, Gott zur Ursache, und somit ist Gott da (nach Ax. 7).

Anmerkung. Manche verneinen, dass sie irgend eine Vorstellung von Gott haben, während sie ihn dennoch, wie sie selber sagen, anbeten und lieben.

Stellt man ihnen gleich die Definition und die Attribute Gottes vor Augen, so hat man damit nichts gewonnen; denn, wahrlich, eher könnte man einen blind gebornen Menschen die Unterschiede der Farben, wie wir sie sehen, zu lehren unternehmen. Allein, wenn wir sie nicht für eine neue Gattung lebender Wesen, mitten inne zwischen Mensch und Thier, halten wollen, so brauchen wir uns um ihre Worte wenig zu kümmern. Auf welche Weise sollen wir denn noch die Vorstellung eines Dinges zeigen können, als indem wir seine Definition aufstellen und seine Attribute erklären? Wenn wir diess in Bezug auf die Vorstellung Gottes leisten, so dürfen uns die Worte der Menschen, die die Vorstellung Gottes blos desshalb läugnen, weil sie kein Bild davon in ihrem Hirn gestalten können, weiter nicht aufhalten.

Ferner ist zu bemerken, dass Cartesius, um in dem erwähnten 4. Axiom darzuthun, dass die objective Realität der Vorstellung Gottes weder formal noch eminent in uns ist, voraussetzt, dass Jeder wisse, dass er keine unendliche Substanz, d. h. allwissend und allmächtig ist etc. etc. Und diess konnte er wohl voraussetzen; denn derjenige, welcher weiss, dass er denkt, weiss auch, dass er an Vielem zweifelt und nicht Alles klar und bestimmt erkennt.

Zuletzt ist noch zu bemerken, dass nach der 8. Definition auch klar folgt, dass es nicht mehrere Götter, sondern nur einen geben

XI. Kein Ding ist da, von dem [illegible] … im zweiten Theile zu
die Ursache oder der Grund ist. [illegible] … zeigen.
Axiom des Cartesius.
[illegible] … zeigt sich auch daraus
Da das Daseyn etwas Pos[illegible] … orstellung von ihm haben
es habe nichts zur Ursache [illegible]
ihm irgend eine posi[illegible] … atz zu beweisen, gebraucht Cartesius
da ist, zuschreiben. [illegible] … sich: „1. Das, was das Grössere oder
chen, der ausser[illegible] … kann, kann auch das bewirken, was kleiner
d. h. einen [illegible] … er zu schaffen oder (nach Axiom 10) eine Sub-
den Din[illegible] … ten, als die Attribute oder die Eigenschaften einer
[illegible] … ich weiss nicht, was er hiermit sagen will. Denn was
[illegible] … leichter und was schwerer? Nichts wird an und für sich
[illegible] ndern nur hinsichtlich seiner Ursache leicht oder schwer genannt.[1]
So kann ein und dieselbe Sache zu gleicher Zeit hinsichtlich der verschiedenen Ursachen leicht und schwer genannt werden.

Nennt er aber das schwer, was mit grosser Mühe, und leicht was mit geringer Mühe von derselben Ursache vollbracht werden kann, wie z. B. die Kraft, die 50 Pfund heben kann, doppelt so leicht 25 Pfund heben kann; so wäre diess wahrlich kein absolut wahres Axiom, und er könnte daraus das, was er beabsichtigt, nicht beweisen. „Denn," wenn er sagt, „hätte ich die Kraft, mich zu erhalten, so hätte ich auch die Kraft, mir alle Vollkommenheiten zu geben, die mir fehlen" (weil sie nämlich keine so grosse Macht erfordern); so gebe ich ihm zu, dass die Kräfte, die ich zu meiner Erhaltung aufwende, vieles Andere weit leichter machen könnten, wenn ich ihrer nicht bedürfte, um mich zu erhalten; aber, solange ich sie zu meiner Erhaltung anwende, gebe ich nicht zu, dass ich sie auf etwas Anderes anwenden kann, obgleich diess leichter zu bewirken wäre, wie aus unserm Beispiel deutlich zu ersehen ist. Man hebt die Schwierigkeit auch nicht auf, wenn man sagt: Da ich ein denkendes Wesen bin, so muss ich nothwendig wissen, ob ich in meiner Erhaltung alle meine Kräfte aufbiete, und ob das nicht die Ursache ist, warum ich mir nicht die übrigen Vollkommenheiten gebe. Denn (abgesehen davon, dass man darüber gar nicht streitet, sondern nur, wie aus diesem Axiom die Nothwendigkeit dieses Lehrsatzes folge), wenn ich das wüsste, so wäre ich grösser, und bedürfte vielleicht grösserer Kräfte, als die

[1] Um nicht andere Beispiele zu suchen, nehme man das Beispiel einer Spinne: sie fertigt leicht ein Gewebe, das die Menschen nur sehr schwer weben könnten; die Menschen dagegen machen Vieles sehr leicht, das vielleicht den Engeln unmöglich ist.

he ich habe, um mich in jener grössern Vollkommenheit zu
n. Sodann weiss ich nicht, ob es eine grössere Anstrengung
Substanz als die Attribute zu schaffen (oder zu erhalten),
n deutlicher und philosophischer zu sprechen, ich weiss
die Substanz nicht ihrer ganzen innern Kraft und ihres
wodurch sie sich erhält, vielleicht dazu bedarf, um ihre
te zu erhalten. Lassen wir jedoch diess dahingestellt, und
chen wir weiter, was unser berühmter Verfasser hier will,
ch, was er unter leicht, und was er unter schwer versteht.
h glaube nicht und kann mich auf keine Weise überzeugen, dass
unter schwer das verstehe, was unmöglich (und somit auf keine
Weise begriffen werden kann, wieso es entstehen mag), und unter
leicht, was keinen Widerspruch in sich trage (und somit leicht begriffen wird, wieso es entsteht), obgleich er in der dritten Meditation auf den ersten Blick diess zu wollen scheint, indem er sagt:
„Ich brauche nicht zu glauben, dass vielleicht das, was mir fehlt,
schwerer zu erlangen sey, als das, was ich bereits besitze. Denn
es ist im Gegentheil klar, dass es weit schwerer gewesen ist, mich,
d. h. das denkende Wesen oder die denkende Substanz, aus dem Nichts
hervorzuheben als etc. etc. Diess würde weder mit den Worten
des Verfassers übereinstimmen, noch seinen Geist athmen. Denn,
abgesehen von dem erstern, gibt es zwischen möglich und unmöglich oder zwischen dem, was denkbar, und dem, was undenkbar
ist, gar kein Verhältniss, so wenig wie zwischen etwas und nichts,
und die Macht kann sich auf Unmögliches eben so wenig beziehen
als die Schöpfung und Erzeugung auf nicht Vorhandenes. Desshalb sind sie in keinerlei Weise mit einander zu vergleichen. Sodann kann ich nur diejenigen Dinge mit einander vergleichen und
ihr Verhältniss erkennen, von welchen allen ich einen klaren und
bestimmten Begriff habe. Ich kann demnach die Folgerung nicht
zugeben, dass, wer das Unmögliche machen kann, auch das, was
möglich ist, machen könnte. Was soll denn das für ein Schluss
seyn? Wenn Jemand einen viereckigen Kreis machen kann,
würde er auch einen Kreis machen können, von dem alle Linien,
die vom Mittelpunkte an die Kreislinie gezogen werden, gleich
sind; oder, wenn Jemand machen kann, dass das Nichts Stand
hielte, und er es wie einen Stoff gebrauchte, um Etwas daraus
hervorzubringen, wird er auch die Macht haben, aus irgend einem
Dinge etwas zu machen? Denn, wie gesagt, zwischen diesen und
ähnlichen Dingen gibt es keine Uebereinstimmung, weder Analogie
noch Vergleichung, noch ein Verhältniss irgend einer Art; diess



kann Jeder sehen, wenn er nur einigermassen den Gegenstand erwägt.

Desshalb glaube ich, dass diess dem Geist des Cartesius durchaus fremd sey. Betrachte ich aber das zweite der so eben angeführten Axiome, so scheint es, dass er unter grösser und schwieriger das verstanden wissen will, was vollkommener, unter geringer aber und leichter das, was unvollkommener ist. Aber auch diess scheint sehr dunkel, denn hier ist dieselbe Schwierigkeit wie oben. Ich bestreite nämlich wie oben, dass, wer das Grössere thun kann, zugleich und mit derselben Thätigkeit, wie nach dem aufgestellten Lehrsatze angenommen werden muss, das Geringere thun kann. Wenn er dann sagt: Es ist grösser, die Substanz zu schaffen oder zu erhalten, als die Attribute, so kann er gewiss unter Attributen nicht das verstehen, was formal in der Substanz enthalten und von der Substanz nur in Gedanken verschieden ist; denn dann wäre es dasselbe, die Substanz zu schaffen oder die Attribute zu schaffen. Aber aus dem nämlichen Grunde kann er auch nicht die Eigenschaften der Substanz meinen, welche nothwendig aus dem Wesen und der Definition derselben folgen. Noch weit weniger kann er darunter verstehen, was er doch zu wollen scheint, die Eigenschaften und Attribute einer andern Substanz; wie wenn ich z. B. sage, dass ich die Macht habe, mich, die denkende endliche Substanz, zu erhalten, so kann ich desshalb nicht sagen, dass ich auch die Macht habe, mir die Vollkommenheiten der unendlichen Substanz zu geben, die nach ihrer ganzen Wesenheit von der meinigen verschieden ist. Denn die Kraft[1] oder Wesenheit, wodurch ich mich in meinem Seyn erhalte, ist nach ihrer ganzen Art von der Kraft oder dem Wesen verschieden, wodurch sich die absolut unendliche Substanz erhält, wovon jene Kräfte und Eigenschaften nur in Gedanken unterschieden werden. Desshalb (obschon unter der Voraussetzung, dass ich mich selbst erhalte), wenn ich annehmen wollte, dass ich mir die Vollkommenheiten der schlechthin unendlichen Substanz geben könnte, so würde ich nichts Anderes voraussetzen, als dass ich mein ganzes Wesen zu nichte machen und von Neuem als unendliche Substanz schaffen könnte. Das ist gewiss viel mehr, als nur das voraussetzen, dass ich mich, als endliche Substanz, erhalten könne. Da

[1] Man beachte, dass die Kraft, wodurch sich die Substanz erhält, nicht ausserhalb des Wesens derselben, und nur dem Namen nach von ihr verschieden ist; diess wird besonders erörtert werden, wenn wir im Anhange von der Macht Gottes handeln werden.

er also nichts hievon unter Attributen oder Eigenschaften verstehen kann, so bleibt nichts übrig, als die Beschaffenheiten, welche die Substanz selber eminent enthält (wie dieses und jenes Denken im Geist, von welchem ich klar einsehe, dass es mir abgeht), nicht aber diejenigen, welche eine andere Substanz eminent enthält (wie diese oder jene Bewegung in der Ausdehnung); denn solche Vollkommenheiten sind für mich als ein denkendes Wesen, keine Vollkommenheiten, und fehlen mir daher nicht. Aber es kann das, was Cartesius beweisen will, keineswegs aus diesem Axiom geschlossen werden, nämlich, dass, wenn ich mich erhalte, ich auch die Macht habe, mir alle Vollkommenheiten zu geben, von denen ich finde, dass sie dem höchst vollkommenen Wesen zugehören, wie aus dem eben Gesagten genugsam feststeht. Um aber die Sache nicht unbewiesen zu lassen und alle Verwirrung zu vermeiden, schien es mir angemessen, die folgenden Lehnsätze im voraus zu beweisen und hernach den Beweis dieses siebenten Lehrsatzes darauf zu bauen.

1. Lehnsatz. Je vollkommener ein Ding seiner Natur nach ist, um so grösseres und nothwendigeres Daseyn schliesst es in sich; und, umgekehrt, je mehr nothwendiges Daseyn ein Ding seiner Natur nach in sich schliesst, um so vollkommener ist es.

Beweis. In der Vorstellung oder dem Begriffe eines jeden Dinges ist sein Daseyn enthalten (nach Axiom 6). Gesetzt also, A wäre ein Ding, das zehn Grade der Vollkommenheit hat, so sage ich, dass sein Begriff mehr Daseyn in sich schliesst, als wenn man voraussetzte, dass es nur fünf Grade der Vollkommenheit enthalte. Denn, da wir von Nichts kein Daseyn annehmen können (s. die Anmerkung des vierten Satzes), so verneinen wir so viel von der Möglichkeit seines Daseyns, als wir in Gedanken von seiner Vollkommenheit abziehen, folglich es mehr und mehr am Nichts theilnehmend denken. Wenn wir daher die Grade seiner Vollkommenheit bis ins Endlose, bis 0 vermindern wollen, so wird es kein Daseyn oder ein schlechthin unmögliches enthalten. Wenn wir dagegen seine Grade ins Unendliche vermehren, so werden wir begreifen, dass es das grösste und somit das absolut nothwendige Daseyn in sich schliesst. Diess war das zuerst zu Beweisende. Da aber Beides auf keine Weise getrennt werden kann (wie aus Axiom 6 und dem ganzen ersten Theile dieses Beweises hinlänglich hervorgeht), so folgt hieraus klar, was zweitens zu beweisen vorlag.

Bemerkung 1. Obgleich man sagt, dass Vieles blos desshalb

schon nothwendig da sey, weil eine bestimmte Ursache, um es hervorzubringen, vorhanden ist, so wollen wir doch davon hier nicht reden, sondern nur von derjenigen Nothwendigkeit und Möglichkeit, welche aus der blossen Betrachtung der Natur oder der Wesenheit eines Dinges ohne Rücksicht auf die Ursache folgt.

Bemerkung 2. Wir reden hier nicht von der Schönheit und andern Vollkommenheiten, die die Menschen aus Aberglauben und Unwissenheit Vollkommenheiten haben nennen wollen; sondern unter Vollkommenheit verstehe ich nur die Realität oder das Seyn. Ich finde z. B., dass in der Substanz mehr Realität enthalten ist, als in den Modis oder Accidenzen; desshalb erkenne ich bestimmt, dass sie ein nothwendigeres und vollkommeneres Daseyn enthält, als die Accidenzen, wie aus Axiom 4 und 6 genugsam erhellt.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass das, was das nothwendige Daseyn in sich schliesst, das höchst vollkommene Wesen oder Gott ist.

2. Lehnsatz. Wer die Macht hat, sich zu erhalten, dessen Natur schliesst das nothwendige Daseyn in sich.

Beweis. Wer die Kraft hat, sich zu erhalten, hat auch die Kraft, sich zu schaffen (nach Axiom 10); d. h. (wie Jeder leicht zugestehen wird) er bedarf keiner äussern Ursache, um da zu seyn, sondern die Natur seiner selbst allein wird die hinreichende Ursache, dass er da ist, entweder möglicherweise oder nothwendigerweise. Diess aber nicht möglicherweise; denn (nach dem, was ich bei dem 10. Axiom gezeigt) würde daraus, dass er bereits da ist, nicht folgen, dass er auch später da seyn werde (was gegen die Voraussetzung ist): folglich ist er nothwendigerweise da, d. h. seine Natur schliesst das nothwendige Daseyn in sich. W. z. b. w.

Beweis des siebenten Satzes. Wenn ich die Kraft hätte, mich zu erhalten, so hätte ich eine solche Natur, dass ich ein nothwendiges Daseyn in mich schlösse (nach dem zweiten Lehnsatz); desshalb (nach dem Folgesatz des ersten Lehnsatzes) würde meine Natur alle Vollkommenheiten enthalten. Ich finde nun aber viele Unvollkommenheiten in mir, sofern ich ein denkendes Wesen bin, wie, dass ich zweifle; begehre etc., worüber ich (nach der Anmerkung des vierten Lehrsatzes) gewiss bin; folglich habe ich nicht die Kraft, mich zu erhalten. Ich kann auch nicht sagen, dass mir schon desshalb jene Vollkommenheiten fehlen, weil ich mir sie ja absprechen will; denn das widerspräche deutlich dem ersten Lehnsatz und dem, was ich (nach Axiom 5) klar in mir finde.

Sodann kann ich nicht da sein, ohne, sofern ich da bin, erhalten zu werden, sey es von mir selber, wenn ich nämlich die

Kraft dazu habe, oder von einem Andern, der diese Kraft hat (nach Axiom 10 und 11). Ich bin aber (nach der Anmerkung des vierten Satzes) da und habe doch nicht die Kraft, mich zu erhalten, wie bereits bewiesen ist; folglich werde ich von Jemand Anderm erhalten. Aber nicht von einem Andern, der die Kraft nicht hat, sich zu erhalten (aus demselben Grunde, aus welchem ich, wie so eben gezeigt ist, mich selbst nicht erhalten kann); also von einem Andern, der die Kraft hat, sich zu erhalten, d. h. (nach dem zweiten Lehnsatz) dessen Natur das nothwendige Daseyn in sich schliesst, d. h. (nach dem Folgesatz des ersten Lehnsatzes) der alle Vollkommenheiten enthält, die ich als zu einem höchst vollkommenen Wesen gehörig erkenne: und somit existirt ein höchst vollkommenes Wesen, das ist (nach Def. 8) Gott. W. z. b. w.

Folgesatz. Gott kann Alles das schaffen, was wir klar begreifen, gerade so, wie wir diess selbst begreifen.

Beweis. Dieses Alles folgt deutlich aus dem vorhergehenden Lehrsatze. In diesem ist nämlich Gottes Daseyn daraus bewiesen worden, dass Einer da seyn müsse, in welchem alle Vollkommenheiten sind, von denen wir eine Vorstellung haben. Es wohnt aber in uns die Vorstellung irgend einer so grossen Macht, dass von dem allein, welcher diese Macht besitzt, Himmel, Erde und alles Andere, was ich als Mögliches erkenne, gemacht werden können; folglich ist mit dem Daseyn Gottes zugleich auch dieses Alles von ihm bewiesen.

8. Lehrsatz. Geist und Körper sind auf reale Weise verschieden.

Beweis. Alles, was wir klar begreifen, kann gerade so, wie wir es begreifen, von Gott gemacht werden (nach dem vorhergehenden Folgesatze). Wir begreifen aber deutlich den Geist, d. h. (nach Def. 6) die denkende Substanz ohne Körper, d. h. (nach Def. 7) ohne irgend eine ausgedehnte Substanz (nach dem Lehrsatz 3 und 4), und so umgekehrt den Körper ohne Geist (wie Jeder leicht zugeben wird). Folglich kann wenigstens durch göttliche Macht Geist ohne Körper, und Körper ohne Geist seyn. Die Substanzen aber, die eine ohne die andere seyn können, sind auf reale Weise verschieden (nach Def. 10); Geist und Körper sind aber Substanzen (nach Def. 5, 6 und 7), wovon die eine ohne die andere seyn kann (wie eben bewiesen wurde): folglich sind Geist und Körper auf reale Weise verschieden.

(S. den vierten Satz des Cart. am Schlusse der Antworten auf die zweiten Einwürfe, und was im ersten Theile der Pr. von Art.

22—29 gesagt wurde; denn, diese hier abzuschreiben, halte ich nicht der Mühe werth.)

9. Lehrsatz. Gott hat die höchste Erkenntniss.

Beweis. Verneint man diess, so müsste Gott entweder nichts oder nicht Alles oder nur Einiges erkennen; aber, nur Einiges erkennen und Anderes nicht, setzt eine beschränkte und unvollkommene Erkenntniss voraus, die Gott zuzuschreiben widersinnig ist (nach Def. 8). Dass Gott aber nichts erkenne, sagt entweder aus, dass in Gott ein Mangel der Erkenntniss sey, wie bei den Menschen, wenn sie nichts erkennen, und schliesst eine Unvollkommenheit in sich, die Gott nicht treffen kann (nach derselben Def.), oder es besagt, es widerspreche der Vollkommenheit Gottes, dass er etwas erkenne. Aber, wenn so die Erkenntnisskraft durchaus bei ihm verneint wird, könnte er auch keine Erkenntniss schaffen (nach Axiom 8). Da wir aber die Erkenntniss klar und bestimmt fassen, so wird Gott deren Ursache seyn können (nach dem Folgesatz des siebenten Satzes). Sonach ist es der Vollkommenheit Gottes durchaus nicht widersprechend, dass er etwas erkenne, folglich wird er die höchste Erkenntniss haben. W. z. b. w.

Anmerkung. Obgleich zugegeben werden muss, dass Gott unkörperlich ist, wie im sechszehnten Lehrsatze bewiesen wird, so ist doch diess nicht so zu nehmen, als ob alle Vollkommenheiten der Ausdehnung ihm abgesprochen werden müssten, sondern nur in so fern, als die Natur und die Eigenschaften der Ausdehnung irgend eine Unvollkommenheit in sich schliessen. Diess muss auch von der Erkenntniss Gottes gesagt werden, wie Jeder, der sich über das gewöhnliche Philosophiren erheben will, bekennen wird, und wie weitläufig in unserm Anhange (Theil. 2. Cap. 7) erklärt werden wird.

10. Lehrsatz. Alle Vollkommenheit, die man in Gott findet, ist von Gott.

Beweis. Verneint man diess, so nehme man an, es gebe in Gott eine Vollkommenheit, die nicht von Gott ist. Diese wird in Gott seyn, entweder durch sich oder durch ein anderes von Gott Verschiedenes. Wenn durch sich, so wird sie folglich ein nothwendiges oder mindestens mögliches Daseyn haben (nach dem 2. Lehnsatze des 7. Lehrsatzes) sie wird also (nach dem Folgesatz jenes ersten Lehnsatzes) etwas höchst Vollkommenes und somit (nach Def. 8) Gott seyn. Sagt man also, es ist etwas in Gott, was durch sich ist, so sagt man hiermit zugleich, es ist von Gott. W. z. b. w.

Wenn es aber durch etwas von Gott Verschiedenes ist, so kann Gott nicht als ein durch sich höchst Vollkommenes begriffen werden, im Widerspruche mit der 8. Def.; folglich ist alle Vollkommenheit in Gott von Gott. W. z. b. w.

11. Lehrsatz. Es gibt nicht mehrere Götter.

Beweis. Verneint man diess, so denke man sich, wenn man kann, mehrere Götter, z. B. A und B; dann wird nothwendig (nach Satz 9) sowohl A als B die höchste Erkenntniss haben, d. h.: A wird Alles, nämlich sich und B, und wiederum B sich und A erkennen. Da aber A und B nothwendig da sind (nach dem 5. Satz), so ist folglich die Ursache der Wahrheit und Nothwendigkeit der Vorstellung dieses selben B, die das A hat, dieses B selber; und wiederum die Ursache der Wahrheit und Nothwendigkeit der Vorstellung dieses selben A, die das B hat, ist das A selber; folglich wäre in A eine Vollkommenheit, die nicht von A, und in B eine, die nicht von B ist: somit (nach dem Vorhergehenden) werden weder A noch B Götter seyn, und folglich gibt es nicht mehrere. W. z. b. w.

Hier ist zu bemerken, dass daraus allein, dass ein Wesen durch sich das nothwendige Daseyn hat, wie Gott ein solches ist, nothwendig folgt, dass es einzig sey, wie Jeder bei genauer Erwägung bei sich finden kann, und ich hier auch beweisen könnte, aber nicht auf eine so allgemein fassliche Weise, wie es in diesem Satze geschehen ist.

12. Lehrsatz. Alles, was da ist, wird blos durch die Macht Gottes erhalten.

Beweis. Verneint man diess, so nehme man an, dass etwas sich selber erhalte. Damit schliesst (nach dem 2. Lehnsatz des 7. Lehrsatzes) seine Natur ein Daseyn in sich, demzufolge dann, nach dem ersten Lehnsatze jenes Satzes, es Gott wäre, und es mehrere Götter geben müsste, was widersinnig ist. (Nach dem Vorhergehenden.) Folglich ist nichts da, was nicht durch die Macht Gottes allein erhalten wird. W. z. b. w.

1. Folgesatz. Gott ist der Schöpfer aller Dinge.

Beweis. Gott erhält (nach dem Vorhergehenden) Alles, d. h. (nach Axiom 10) Alles, was da ist, hat er geschaffen und schafft er noch fort und fort.

2. Folgesatz. Die Dinge haben aus sich keine Wesenheit, welche die Ursache der Erkenntniss Gottes wäre; vielmehr ist Gott die Ursache der Dinge auch in Betreff ihrer Wesenheit.

Beweis. Da es keine Vollkommenheit in Gott gibt, die nicht

von Gott ist (nach dem 10. Lehrsatze), so werden die Dinge keine Wesenheit aus sich haben, welche die Ursache der Erkenntniss Gottes seyn kann, vielmehr, da Gott Alles nicht aus einem Andern geschaffen, sondern schlechthin geschaffen (nach Lehrsatz 12 und Folgesatz), so fordert auch die Handlung des Schaffens keine Ursache ausser der wirkenden (denn so definire ich Schöpfung), welche Gott ist; hieraus folgt, dass die Dinge vor ihrer Schöpfung durchaus nichts gewesen, und somit auch Gott die Ursache ihres Wesens ist. W. z. b. w.

Man bemerke, dass dieser Folgesatz auch daraus erhellt, dass Gott die Ursache oder der Schöpfer aller Dinge ist (nach dem ersten Folgesatz), und dass die Ursache alle Vollkommenheiten der Wirkung in sich schliessen muss (nach Axiom 8), wie Jeder leicht sehen kann.

3. Folgesatz. Hieraus folgt klar, dass Gott nicht fühlt und nicht eigentlich wahrnimmt; denn sein Verstand wird von keinem Dinge ausser ihm bestimmt: vielmehr fliesst Alles aus ihm.

4. Folgesatz. Gott ist nach seiner Ursächlichkeit früher, als das Wesen und Daseyn der Dinge, wie sich aus dem ersten und zweiten Folgesatz dieses Lehrsatzes ergibt.

13. Lehrsatz. Gott ist höchst wahrhaft und fern von allem Truge.

Beweis. Wir können (nach Def. 8) Gott nichts andichten, worin wir etwas Unvollkommenes finden, und da jeder Trug [1] (wie sich von selbst versteht) oder jede Absicht zu täuschen nur aus Bosheit oder Furcht hervorgeht, die Furcht aber eine geschwächte Macht, und die Bosheit einen Mangel an Güte voraussetzt, so wird man Gott, als dem allermächtigsten und allerbesten Wesen, keinen Trug und keine Absicht zu täuschen zuschreiben können; vielmehr muss er höchst wahrhaft und fern von allem Truge genannt werden. W. z. b. w. (S. die Antworten auf die zweiten Einw. Nr. 4.)

14. Lehrsatz. Was wir klar und bestimmt auffassen, ist wahr.

[1] Ich habe dieses Axiom nicht unter die Axiome gesetzt, weil es durchaus nicht nöthig war; denn ich bedurfte seiner nur zum Beweise dieses Lehrsatzes, und weil ich auch, solange ich das Dasein Gottes nicht erkannt hatte, nichts für wahr annehmen wollte, als was ich aus jenem ersten Erkannten: „Ich bin," ableiten konnte, wie ich in der Anmerkung des vierten Lehrsatzes bemerkt habe. Ferner habe ich die Definitionen von Furcht und Bosheit auch nicht unter die Definitionen gesetzt, weil sie Jeder kennt, und ich ihrer nur zu diesem Lehrsatze bedarf.

Die Fähigkeit, Wahres vom Falschen zu unterscheiden, die … Jeder bei sich weiss und aus allem bisher Dargestellten sehen … uns innewohnt, ist geschaffen und wird fort und fort er… von Gott (nach Lehrsatz 12 und Folgesatz), d. h. (nach dem …rgehenden) von dem höchst wahrhaften Wesen, das fern von …m Truge ist und (wie Jeder bei sich erfährt) uns keine Fähig…t gegeben hat, uns dessen, was wir klar und bestimmt auffassen, … entäussern oder es nicht anzuerkennen; wenn wir also in Be…reff dessen getäuscht würden, so wären wir ja von Gott ge…äuscht, und wäre er ein Betrüger, was (nach dem Vorhergehenden) widersinnig ist: was wir also klar und bestimmt auffassen, ist wahr. W. z. b. w.

Anmerkung. Da dasjenige, dem wir nothwendig beistimmen müssen, wenn wir es klar und bestimmt erfassen, nothwendig wahr …st, und wir die Fähigkeit haben, dem, was dunkel und zweifel…aft, oder was nicht aus ganz sicheren Principien abgeleitet ist, …icht beizustimmen, wie Jeder von selbst weiss, so folgt hieraus klar, dass wir uns stets hüten können, in Fehler zu fallen und …mals getäuscht zu werden (was man aus dem Folgenden auch …ch klarer erkennen wird), wenn wir uns nur ernstlich vornehmen, nichts zu behaupten, was wir nicht klar und bestimmt er…ssen, oder was aus Principien, die durch sich klar und sicher …nd, abgeleitet ist.

15. Lehrsatz. Der Irrthum ist nichts Positives.

Beweis. Wenn der Irrthum etwas Positives wäre, so hätte er Gott allein zur Ursache, von welchem er beständig geschaffen werden müsste. (Nach Lehrsatz 12.) Diess ist jedoch widersinnig. (Nach Lehrsatz 13.) Folglich ist der Irrthum nichts Positives. W. z. b. w.

Anmerkung. Da der Irrthum nichts Positives im Menschen …t, so wird er nichts Anderes seyn können, als ein Mangel des …chten Gebrauches der Freiheit (nach der Anm. des 14. Lehr…satzes): somit kann man Gott die Ursache des Irrthums nur in …em Sinn nennen, in welchem wir die Abwesenheit der Sonne die …rsache der Finsterniss oder Gott desshalb, weil er ein Kind, die …hkraft ausgenommen, den andern gleich gemacht hat, die Ur…che der Blindheit nennen; weil er uns nämlich einen Verstand …geben hat, der sich nur auf wenige Dinge erstreckt. Damit dieses …ar erkannt werde, und zugleich auch erkannt werde, wie der … von dem Missbrauche unseres Willens abhängt, und … wie wir uns … [illegible]m Irrthum hüten können, so

wollen wir die Formen, in denen wir denken, ins Gedächtniss zurückrufen, nämlich alle Formen des Wahrnehmens (wie Denken, in der Phantasie Vorstellen und rein Erkennen) und die Formen des Willens (wie Wünschen, Abgeneigtseyn, Bejahen, Verneinen und Bezweifeln), denn alle können auf diese zwei zurückgeführt werden.

Hierüber ist aber zu bemerken:

1) Der Geist, sofern er die Dinge klar und bestimmt erkennt und sie anerkennt, kann nicht getäuscht werden (nach Lehrsatz 14), auch nicht, insofern er die Dinge blos auffasst und nicht anerkennt; denn, obgleich ich ein geflügeltes Pferd wohl denken mag, so ist es doch gewiss, dass dieser Gedanke nichts Falsches enthalte, solange ich nicht anerkenne, es sey wahr, dass es ein geflügeltes Pferd gebe. Und da Anerkennen nichts Anderes ist, als den Willen bestimmen, so folgt, dass der Irrthum von der Anwendung des Willens allein abhängt.

Damit dieses noch deutlicher erhelle, ist zu bemerken:

2) Wir haben nicht nur die Macht, das anzuerkennen, was wir klar und bestimmt auffassen, sondern auch das, was wir auf irgend eine andere Weise auffassen. Denn unser Wille ist von keinen Grenzen eingeschränkt. Diess kann Jeder deutlich sehen, wenn er nur Folgendes beachtet, dass nämlich, wenn Gott unsere Erkenntnisskraft unendlich machen wollte, er nicht nöthig hätte, uns eine grössere Anerkennungsfähigkeit zu geben, als die ist, die wir bereits haben, dass wir alle von uns erkannte Dinge anzuerkennen vermögen; sondern dieselbe, welche wir bereits haben, würde genügen, um unendliche Dinge anzuerkennen. Und wir erfahren in der That, dass wir Vieles anerkennen, was wir nicht aus sicheren Principien abgeleitet haben. Ferner kann man hieraus deutlich sehen, dass, wenn der Verstand sich eben so weit erstreckte, wie die Willenskraft, oder wenn die Willenskraft sich nicht weiter erstrecken könnte, als der Verstand, oder endlich, wenn wir die Willenskraft innerhalb der Grenzen des Verstandes halten könnten, wir nie in Irrthum gerathen würden. (Nach Lehrsatz 14.) Wir haben indess keine Macht, die beiden ersteren Bedingungen zu erfüllen; denn darin liegt, dass der Wille nicht unendlich, und der Verstand endlich geschaffen sey. Es muss daher noch ein Drittes in Erwägung gezogen werden, nämlich: ob wir die Macht haben, unsere Willenskraft innerhalb der Grenzen des Verstandes zu halten. Da aber der Wille die Freiheit hat, sich zu bestimmen, so folgt daraus, dass wir die Macht haben, unsere Anerkennungsfähigkeit

innerhalb der Grenzen des Verstandes zu halten und dadurch zu bewirken, dass wir nicht in Irrthum gerathen, woraus sich ganz evident ergibt, dass es vom blossen Gebrauch der Willensfreiheit abhange, niemals getäuscht zu werden. Dass aber unser Wille frei sey, wird im Art. 39 des ersten Theiles der Principien und in der 4. Meditation und von uns in dem letzten Capitel unseres Anhanges ebenfalls weitläufig dargethan. Und obgleich wir, wenn wir ein Ding klar und bestimmt auffassen, nicht umhin können, es anzuerkennen, so hängt diese nothwendige Anerkennung doch nicht von der Schwäche, sondern allein von der Freiheit und Vollkommenheit unseres Willens ab. Denn die Wahrheit anzuerkennen, ist eine Vollkommenheit in uns (wie sich genugsam von selbst versteht), und der Wille ist nie vollkommener und freier, als wenn er sich schlechthin bestimmt. Da dieses sich nun ereignen kann, sobald der Geist etwas klar und bestimmt erkennt, so wird er nothgedrungen sich alsbald diese Vollkommenheit geben. (Nach Axiom 5.) Weit entfernt also, dass, wenn wir in der Annahme einer Wahrheit keineswegs indifferent sind, wir uns dadurch als minder frei betrachten, stellen wir im Gegentheil als sicher fest, dass, je mehr wir indifferent sind, wir um so weniger frei sind. Es bleibt also hier nur noch zu erklären übrig, wie der Irrthum in Ansehung des Menschen nichts als ein Mangel, in Ansehung Gottes aber eine reine Negation ist. Diess werden wir leicht sehen, wenn wir vorher beachten, dass wir dadurch, dass wir noch vieles Andere ausser dem, was wir klar und bestimmt denken, erfassen, vollkommener sind, als wenn wir dieses nicht erfassten; diess ergibt sich deutlich daraus, dass, angenommen, wir könnten nichts klar und bestimmt, sondern nur verwirrt auffassen, wir nichts Vollkommeneres hätten, als die Dinge verwirrt aufzufassen, und nichts Anderes unserer Natur gewünscht werden könnte. Ferner ist es eine Vollkommenheit, insofern es auch eine Handlung ist, Dinge, obschon nur verwirrt aufgefasst, anzuerkennen. Diess wird auch einem Jeden offenbar werden, wenn er, wie oben, voraussetzt, dass es der Natur des Menschen widerstreite, die Dinge klar und bestimmt zu erfassen; dann nämlich wird sich deutlich ergeben, dass es für den Menschen weit besser ist, die Dinge, obgleich verwirrt aufgefasst, anzuerkennen und seine Freiheit auszuüben, als stets indifferent, d. h. (wie wir eben gezeigt haben) auf der niedersten Stufe der Freiheit zu verharren. Wenn wir zudem auf den Gebrauch und den Nutzen des menschlichen Lebens achten wollen, so werden wir diess durchaus nothwendig finden, wie die tägliche Erfahrung

einen Jeden hinlänglich lehrt. Da folglich alle unsere Denkformen, inwiefern sie an sich betrachtet werden, vollkommen sind, so kann in so fern dasjenige, was die Form des Irrthums ausmacht, nicht in ihnen seyn. Betrachten wir aber die Formen des Willens, wie sie sich von einander unterscheiden, so werden wir die einen vollkommener als die andern finden, jenachdem die einen den Willen minder indifferent, d. h. mehr frei, als die andern machen; sodann werden wir auch sehen, dass, solange wir verwirrt aufgefasste Dinge anerkennen, wir bewirken, dass der Geist minder geschickt ist, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, und wir somit der besten Freiheit entbehren. Daher schliesst das Anerkennen verwirrt aufgefasster Dinge, sofern es etwas Positives ist, keine Unvollkommenheit oder Form des Irrthums in sich, sondern nur, insofern wir dadurch uns selber der besten Freiheit berauben, die zu unserer Natur gehört und in unserer Macht ist. Die ganze Unvollkommenheit des Irrthums wird daher allein in dem Mangel der besten Freiheit bestehen, welcher Irrthum genannt wird. Mangel nennt man es aber, weil uns eine Vollkommenheit, die unsere Natur erheischt, entzogen wird; Irrthum hingegen, weil wir durch unsere Schuld dieser Vollkommenheit entbehren, insofern wir, wie wir es können, unsern Willen nicht innerhalb der Grenzen des Verstandes halten. Da also der Irrthum in Ansehung des Menschen nichts als ein Mangel des vollkommenen oder rechten Freiheitsgebrauches ist, so folgt daraus, dass dieser nicht in irgend einer Macht, die der Mensch von Gott hat, auch nicht in irgend einer Thätigkeit der Kräfte, insofern er von Gott abhängt, beruht. Wir können auch nicht sagen, dass Gott uns eines grössern Verstandes, als er uns geben konnte, beraubt und dadurch gemacht hat, dass wir in Irrthum gerathen könnten; denn die Natur keines Dinges kann von Gott etwas Anderes erheischen, und nichts Anderes gehört zu einem Dinge als das, was der Wille Gottes ihm spenden wollte; denn vor dem Willen Gottes ist nichts da, und kann auch nichts gedacht werden (wie im 7. und 8. Capitel unseres Anhanges weitläufig erörtert wird). Desshalb hat uns Gott eben so wenig einen grösseren Verstand oder eine vollkommenere Erkenntnisskraft entzogen, als er dem Kreise die Eigenschaften der Kugel und der Peripherie die Eigenschaften des Kreises entzogen hat.

Da also keine unserer Kräfte, wie wir sie auch betrachten, irgend eine Unvollkommenheit in Gott darthun kann, so folgt deutlich, dass jene Unvollkommenheit, worin die Form des Irrthums besteht, nur in Ansehung des Menschen ein Mangel ist, hingegen

auf Gott, als auf die Ursache derselben, zurückgeführt, kein Mangel, sondern nur eine Negation genannt werden kann.

16. Lehrsatz. Gott ist unkörperlich.

Beweis. Der Körper ist das unmittelbare Subject der örtlichen Bewegung (nach Def. 7); wenn daher Gott körperlich wäre, würde er in Theile getheilt werden: da diess aber offenbar eine Unvollkommenheit in sich schliesst, so wäre es widersinnig, diess von Gott zu sagen. (Nach Def. 8.)

Anderer Beweis. Wenn Gott körperlich wäre, so könnte er in Theile getheilt werden (nach Def. 7); alsdann könnte entweder jeder einzelne Theil für sich bestehen, oder er könnte nicht bestehen: wenn Letzteres, so wäre er gleich den andern Dingen, die Gott geschaffen, und würde somit, wie jedes geschaffene Ding, durch dieselbe Kraft fort und fort von Gott geschaffen (nach Lehrsatz 10 und Axiom 11) und gehörte eben so wenig zur Natur Gottes, als jedes andere geschaffene Ding, was widersinnig wäre. (Nach Lehrsatz 5.) Wenn aber jeder einzelne Theil für sich ist, so muss auch jeder ein nothwendiges Daseyn in sich schliessen (nach dem 2. Lehnsatze des 7. Lehrsatzes), und folglich wäre jedes Wesen ein höchst vollkommenes (nach dem Zusatz des 2. Lehnsatzes bei Lehrsatz 7); aber auch diess ist widersinnig (nach Lehrsatz 11): folglich ist Gott unkörperlich. W. z. b. w.

17. Lehrsatz. Gott ist ein ganz einfaches Wesen.

Beweis. Wäre Gott aus Theilen zusammengesetzt, so müssten die Theile (wie Jeder leicht zugestehen wird) mindestens von Natur früher seyn, als Gott, was widersinnig ist (nach dem 4. Folgesatz des 12. Lehrsatzes); folglich ist er ein ganz einfaches Wesen. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass die Erkenntniss und der Wille oder der Rathschluss und die Macht Gottes nur dem Gedanken nach von seinem Wesen unterschieden werden.

18. Lehrsatz. Gott ist unveränderlich.

Beweis. Wäre Gott veränderlich, so könnte er nicht theilweise, sondern müsste nach seinem ganzen Wesen verändert werden (nach Lehrsatz 7); aber das Wesen Gottes ist nothwendig da (nach Lehrsatz 5, 6 und 7): folglich ist Gott unveränderlich. W. z. b. w.

19. Lehrsatz. Gott ist ewig.

Beweis. Gott ist ein höchst vollkommenes Wesen (nach Def. 8), woraus folgt (nach Lehrsatz 5), dass er nothwendig da ist. Wenn wir ihm auch ein beschränktes Daseyn beilegen, so müssen die Schranken seines Daseyns nothwendig, wenn auch nicht von uns,

doch von Gott selbst erkannt werden (nach Lehrsatz 9), weil er die höchste Erkenntniss hat, wonach Gott über jene Grenzen hinaus sich, d. h. (nach Def. 8) das höchst vollkommene Wesen, als nicht daseyend erkennen würde, was widersinnig ist (nach Lehrsatz 5); folglich hat Gott kein beschränktes, sondern ein unendliches Daseyn, das wir Ewigkeit nennen. (S. Cap. 1 im 2ten Theile unseres Anhanges.) Folglich ist Gott ewig. W. z. b. w.

20. Lehrsatz. Gott hat von Ewigkeit her Alles voraus bestimmt.

Beweis. Da Gott ewig ist (nach dem Vorhergehenden), so muss seine Erkenntniss ewig seyn, weil sie zu seinem ewigen Wesen gehört (nach dem Folgesatz des 17. Lehrsatzes); aber seine Erkenntniss ist von seinem Willen oder seinem Rathschluss an sich nicht verschieden (nach dem Folgesatz des 17. Lehrsatzes): folglich, wenn wir sagen, Gott habe von Ewigkeit die Dinge erkannt, so sagen wir damit, dass er von Ewigkeit die Dinge so gewollt oder beschlossen habe. W. z. b. w.

Folgesatz. Aus diesem Lehrsatze folgt, dass Gott höchst beständig in seinen Handlungen ist.

21. Lehrsatz. Die in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnte Substanz ist wirklich, und wir sind mit einem Theile derselben vereint.

Das Ausgedehnte, wie es von uns klar und bestimmt erfasst wird, gehört nicht zur Natur Gottes (nach Lehrsatz 16), aber es kann von Gott geschaffen werden (nach dem Folgesatz des 7. Lehrsatzes und nach Lehrsatz 8). Sodann erfassen wir klar und bestimmt (wie Jeder bei sich, sofern er denkt, findet), dass die ausgedehnte Substanz genügende Ursache sey, um den Sinnenreiz und den Schmerz und ähnliche Vorstellungen oder Empfindungen in uns zu erzeugen, die stets in uns, obgleich unwillkürlich, vorkommen; wenn wir uns aber ausser der ausgedehnten Substanz eine andere Ursache unserer Empfindungen, etwa Gott oder einen Engel, denken wollen, so zerstören wir alsbald den klaren und bestimmten Begriff, den wir haben. Desshalb,[1] so lange wir auf unsere Wahrnehmungen recht achten, damit wir nichts zulassen, als was wir klar und bestimmt auffassen, werden wir ganz geneigt oder durchaus nicht indifferent seyn, dem beizustimmen, dass die ausgedehnte Substanz allein die Ursache unserer Empfindungen sey, und mithin zu behaupten, dass ein von Gott geschaffenes,

1 S. den Beweis des 14. und die Anmerkung des 15. Lehrsatzes.

ausgedehntes Ding da ist. Und hierin können wir gewiss nicht getäuscht werden (nach Lehrsatz 14 mit der Anmerkung). Desshalb wird in Wahrheit behauptet, dass die der Länge, Breite und Tiefe nach ausgedehnte Substanz da sey. Diess war das Erste.

Ferner bemerken wir einen grossen Unterschied unter unsern Empfindungen, die in uns (wie bereits gezeigt) von der ausgedehnten Substanz hervorgebracht werden müssen, ob ich nämlich sage: Ich nehme wahr oder sehe einen Baum, oder ob ich sage: Mich dürstet, schmerzt etc. Ich sehe aber klar, dass ich die Ursache dieses Unterschieds nicht erfassen kann, wenn ich nicht vorher erkenne, dass ich mit einem Theile der Materie enge verbunden und mit andern es nicht so bin. Wenn ich diess klar und bestimmt erkenne, und es auf keine andere Weise von mir erfasst werden kann, so ist es wahr (nach Lehrsatz 14 mit der Anmerkung), dass ich mit einem Theile der Materie verbunden bin. Diess war das Zweite. Wir haben also bewiesen, w. z. b. w.

Anmerkung. Wenn der Leser sich hier nicht als ein blos denkendes und körperloses Wesen betrachtet; und wenn er nicht alle Gründe, die er ehedem hatte, zu glauben, dass der Körper vorhanden ist, als Vorurtheile ablegt: so wird er vergebens versuchen, diesen Beweis zu verstehen.

Benedict de Spinoza's
Principien der Cartesischen Philosophie,

in geometrischer Methode dargestellt.

Zweiter Theil.

Postulat.

Es wird hier blos gefordert, dass Jeder seine Wahrnehmungen mit der grössten Sorgfalt beachte, um das Klare von dem Dunkeln unterscheiden zu können.

Definitionen.

I. Ausdehnung ist das, was aus drei Dimensionen besteht; wir verstehen unter Ausdehnung aber nicht den Act des Ausdehnens oder etwas von der Quantität Verschiedenes.

II. Unter Substanz verstehen wir das, was allein der Einwirkung Gottes bedarf, um dazuseyn.

III. Ein Atom ist ein seiner Natur nach untheilbarer Theil der Materie.

IV. Unendlich ist das, dessen Enden (wenn es solche hat) vom menschlichen Verstande nicht aufgefunden werden können.

V. Das Leere ist eine Ausdehnung ohne körperliche Substanz.

VI. Den Raum unterscheiden wir nur in Gedanken von der Ausdehnung; in der That aber ist er nicht davon verschieden. S. Art. 10 im zweiten Theil der Pr.

VII. Das, wovon wir erkennen, dass es in Gedanken getheilt werden könne, ist theilbar, wenigstens der Möglichkeit nach.

VIII. Oertliche Bewegung ist die Uebertragung eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Nähe derjenigen Körper, die denselben unmittelbar berühren und gleichsam als ruhend angesehen werden, in die Nähe anderer.

Diese letzte Definition braucht Cartesius, um die örtliche Bewegung zu erklären; um sie aber recht zu verstehen, kommt noch in Betrachtung:

1) Unter dem Theil einer Materie versteht er Alles das, was auf einmal fortbewegt wird, obgleich dieses selber wieder aus vielen Theilen bestehen kann.

2) Um jede Verwirrung in dieser Definition zu vermeiden, redet er hier nur von dem, was ständig in einem beweglichen Dinge ist, nämlich von der Fortbewegung, damit sie nicht, wie hier und da von Anderen geschehen ist, mit der Kraft und Handlung, welche fortbewegt, verwechselt werde. Gewöhnlich glaubt man, dass diese Kraft oder Handlung nur zur Bewegung erfordert werde, nicht aber zur Ruhe, was durchaus irrig ist. Denn, wie sich von selbst versteht, wird dieselbe Kraft erfordert, um einem ruhenden Körper auf einmal bestimmte Grade der Bewegung mitzutheilen, welche erfordert wird, um jenem Körper jene bestimmten Grade der Bewegung wiederum auf einmal zu nehmen, damit er dann völlig ruhe. Diess wird auch durch die Erfahrung bestätigt. Denn wir brauchen ungefähr die gleiche Kraft, um ein Schiff, das in einem stillestehenden Wasser ruht, fortzutreiben, als dasselbe, wenn es in Bewegung ist, plötzlich einzuhalten; und diese Kraft wäre gewiss gleich gross, wenn wir nicht durch die Schwere und Trägheit des von ihm gehobenen Wassers im Anhalten unterstützt würden.

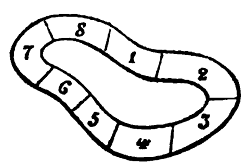
3) Er sagt, die Fortbewegung geschieht aus der Nähe sich einander berührender Körper in die Nähe anderer, nicht aber von einem Orte an den andern. Denn der Ort (wie er Art. 13 Thl. 2 selber erklärt hat) ist nicht etwas an dem Dinge, sondern beruht bloss auf unserm Denken, so dass man von demselben Körper zugleich sagen kann, er verändere den Raum und verändere ihn nicht: es kann aber nicht gesagt werden, etwas werde aus der Nähe eines berührenden Körpers fortbewegt und zugleich nicht fortbewegt; denn nur ein und dieselben Körper können zum selben Zeitpunkte mit jenem beweglichen in Berührung seyn.

4) Er sagt, dass die Fortbewegung aus der Nähe sich berührender Körper nicht schechthin geschehe, sondern nur derjenigen, die als ruhende betrachtet werden, denn wenn der Körper A von dem ruhenden Körper B fortbewegt wird, so wird von der einen Seite dieselbe Kraft und Handlung erfordert, wie von der andern: diess wird deutlich an dem Beispiel eines Nachens, der im Schlamme oder im Sande, der auf dem Grunde des Wassers ist, stecken blieb; um diesen nämlich wieder vorwärts zu treiben, wird nothwendig die gleiche Kraft auf den Schlamm, wie auf den Nachen angewendet werden müssen. So wird die Kraft, wodurch Körper

bewegt werden müssen, eben so sehr für den bewegten als für den ruhenden Körper aufgewendet. Die Fortbewegung aber ist gegenseitig; denn, wenn der Nachen von dem Sande getrennt wird, wird auch der Sand vom Nachen getrennt. Wenn wir daher überhaupt den Körpern, die von einander getrennt werden, dem einen nach der einen, dem andern nach der andern Richtung, die gleichen Bewegungen beimessen und den Einen nicht als Ruhenden ansehen wollten, und zwar blos desshalb, weil dieselbe Handlung in dem Einen, wie in dem Andern ist, dann müssten wir auch den Körpern, die von Jedem als ruhend betrachtet werden, z. B. dem Sande, von dem der Nachen getrennt wird, eben so viel Bewegung beimessen, als den bewegten Körpern; denn, wie wir gezeigt haben, wird von der einen, wie von der andern Seite dieselbe Handlung erfordert, und die Fortbewegung ist gegenseitig. Diess würde jedoch von dem gemeinen Sprachgebrauch allzusehr abweichen. Denn, obgleich diejenigen Körper, von welchen andere fortbewegt werden, als ruhend betrachtet und auch so genannt werden, so werden wir uns doch erinnern, dass Alles das, was in einem bewegten Körper ist, wesshalb man ihn bewegt nennt, auch in einem ruhenden Körper ist.

5) Zuletzt erhellt auch deutlich aus der Definition, dass jeder Körper nur eine ihm eigenthümliche Bewegung hat, weil er als nur von ein und denselben ihn berührenden und ruhenden Körpern sich entfernend erkannt wird. Wenn aber ein bewegter Körper ein Theil von andern Körpern ist, die eine andere Bewegung haben, so erkennen wir deutlich, dass derselbe auch an anderen unzähligen Theil haben könne; weil aber nicht so leicht so viele Bewegungen zugleich gedacht, und auch nicht alle anerkannt werden können, so wird es genügen, jene eine, die einem jeden Körper eigenthümlich ist, an ihm zu betrachten. (S. Art. 31, Theil 2 der Principien.)

IX. Unter einem Kreise bewegter Körper verstehen wir nur das, wenn der letzte Körper, welcher durch den Anstoss eines andern bewegt wird, wieder den ersten der bewegten Körper unmittelbar berührt, wenn auch die Linie, welche von allen Körpern zusammen durch den Anstoss einer einzigen Bewegung beschrieben wird, sehr verschoben ist.





Axiome.

I. Das Nichts hat keine Eigenschaften.

II. Alles, was man einem Ding nehmen kann, ohne seine Vollständigkeit zu verletzen, macht das Wesen desselben nicht aus; was aber, wenn man es wegnimmt, das Ding aufhebt, das macht sein Wesen aus.

III. Bei der Härte sagt uns die Empfindung nichts Anderes, und können wir nichts Anderes klar und bestimmt von ihr erkennen, als dass Theile der harten Körper dem Druck unserer Hände widerstehen.

IV. Wenn zwei Körper sich einander nähern oder von einander entfernen, so werden sie desshalb keinen grössern oder geringern Raum einnehmen.

V. Ein Theil der Materie, ob er nachgebe oder widerstehe, verliert desshalb nicht die Natur eines Körpers.

VI. Bewegung, Ruhe, Figur und dergleichen können ohne Ausdehnung nicht gedacht werden.

VII. Ueber die sinnlichen Beschaffenheiten hinaus bleibt in dem Körper nichts als die Ausdehnung und ihre Affection übrig, die im ersten Thl. der Pr. genannt sind.

VIII. Ein und derselbe Raum oder irgend eine Ausdehnung kann nicht das eine Mal grösser seyn, als das andere Mal.

IX. Jede Ausdehnung kann getheilt werden, wenigstens in Gedanken: die Wahrheit dieses Axioms kann Niemand, der nur die Anfangsgründe der Mathematik gelernt hat, bezweifeln; denn der zwischen der Tangente und dem Kreise gegebene Raum kann stets durch unzählige andere grössere Kreise getheilt werden. Diess ergibt sich auch aus den Asymptoten der Hyperbel.

X. Niemand kann sich die Grenzen irgend einer Ausdehnung oder eines Raumes denken, wenn er sich nicht zugleich über diese Grenzen hinaus andere Räume denkt, die diesem unmittelbar folgen.

XI. Wenn die Materie vielfach ist, und nicht eine die andere unmittelbar berührt, so muss eine jede nothwendig unter Grenzen begriffen werden, über welche hinaus es keine Materie gibt.

XII. Die kleinsten Körper geben dem Drucke unserer Hände leicht nach.

XIII. Ein Raum durchdringt nicht einen andern Raum und ist auch nicht ein Mal grösser als das andere Mal.

XIV. Wenn die Röhre A von derselben Länge ist wie C, und C doppelt so breit wie A, und ein flüssiger Stoff fliesst doppelt so



schnell durch die Röhre A, als der, welcher durch die Röhre C fliesst, so wird in demselben Zeitraum eben so viel Stoff durch die Röhre A fliessen, als durch C, und wenn durch die Röhre A so viel fliesst, als durch C, so wird jener Stoff eine doppelt so schnelle Bewegung haben.

XV. Dinge, die mit einem dritten übereinstimmen, stimmen unter sich überein, und solche, die das Doppelte von einem und demselben dritten sind, sind unter sich gleich.

XVI. Die Materie, die verschiedenartig bewegt wird, hat wenigstens so viele wirklich getrennte Theile, als man verschiedene Grade der Bewegung auf Einmal an ihr beobachtet.

XVII. Die gerade Linie zwischen zwei Punkten ist die kürzeste.

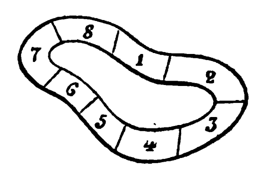
XVIII. Wenn der Körper A, von C nach B bewegt, durch einen Gegenstoss wieder zurückgetrieben wird, so wird er sich in derselben Linie nach C bewegen.



XIX. Körper, deren Bewegung einander entgegengesetzt ist, werden, wenn sie gegenseitig auf einander stossen, beide eine Aenderung erleiden müssen, oder wenigstens einer von beiden.

XX. Die Veränderung in einem Dinge geht von einer stärkeren Kraft aus.

XXI. Wenn der Körper 1 nach Körper 2 sich bewegt, und gegen diesen stösst, und der Körper 8 durch diesen Stoss nach 1 bewegt wird, so können die Körper 1, 2, 3 etc. nicht in einer geraden Linie seyn, sondern alle bis zu 8 machen einen vollständigen Kreis aus. S. Def. 9.



1. Lehnsatz. Wo eine Ausdehnung oder ein Raum vorhanden ist, da ist nothwendig eine Substanz.

Beweis. Ausdehnung oder Raum (nach Axiom 1) kann kein reines Nichts seyn; folglich ist es ein Attribut, das nothwendig einem Dinge beigelegt werden muss. Nicht Gott kann es beigelegt werden (nach Lehrsatz 16 Thl. 1); folglich einem Dinge, das nur

der Einwirkung Gottes bedarf, um dazuseyn (nach Lehrsatz 12 Thl. 1), d. h. (nach Def. 2 das.) einer Substanz. W. z. b. w.

2. Lehnsatz. Die Verdünnung und Verdichtung begreifen wir klar und bestimmt, obgleich wir nicht zugeben, dass die Körper bei der Verdünnung einen grössern Raum einnehmen, als bei der Verdichtung.

Beweis. Sie können nur dadurch allein klar und bestimmt begriffen werden, dass die Theile eines Körpers sich von einander entfernen oder einander nähern: folglich (nach Axiom 4) werden sie weder einen grössern noch einen geringern Raum einnehmen; denn, wenn die Theile eines Körpers, z. B. eines Schwammes, desshalb, weil sie sich einander nähern, die Körper, wodurch ihre Zwischenräume ausgefüllt werden, verdrängen, so wird dadurch nur jener Körper dichter gemacht werden, aber seine Theile werden desshalb keinen kleinern Raum einnehmen, als vorher (nach Axiom 4). Und wenn sie wieder auseinander gehen, und die Höhlungen von andern Körpern ausgefüllt werden, so wird eine Verdünnung bewirkt; sie werden aber keinen grössern Raum einnehmen. Und das, was wir an einem Schwamme mit den Sinnen deutlich wahrnehmen, können wir durch den blossen Verstand von allen Körpern uns vorstellen, obgleich ihre Zwischenräume dem menschlichen Sinne ganz und gar verborgen sind. Somit wird die Verdünnung und Verdichtung von uns klar und bestimmt begriffen etc. W. z. b. w.

Es schien uns angemessen, diess hier voraus zu schicken, damit der Verstand die Vorurtheile von Raum, Verdünnung etc. abstreife und geschickt werde, das Nachfolgende einzusehen.

1. Lehrsatz. Wenn auch Härte, Gewicht und andere sinnliche Beschaffenheiten von einem Körper getrennt werden, so wird nichts desto weniger die Natur des Körpers unverändert bleiben.

Beweis. In der Härte z. B. dieses Steines zeigt uns der Sinn nichts Anderes, können wir auch nichts Anderes klar und bestimmt davon erkennen, als dass die Theile harter Körper der Bewegung unserer Hand widerstehen (nach Axiom 3); desshalb wird die Härte (nach Lehrsatz 14 Theil 1) auch nichts Anderes seyn. Wenn aber jener Körper in ganz kleine Stäubchen verwandelt wird, so werden seine Theile leicht nachgeben (nach Axiom 12); aber die Natur des Körpers nicht verlieren (nach Axiom 5). W. z. b. w.

Beim Gewicht und andern sinnlichen Beschaffenheiten verfährt die Beweisführung auf die gleiche Art.

2. Lehrsatz. Die Natur des Körpers oder der Materie besteht in der blossen Ausdehnung.

Beweis. Die Natur eines Körpers wird durch die Wegnahme der sinnlichen Beschaffenheiten nicht aufgehoben (nach Lehrsatz 1 d. Thl.); folglich machen sie auch nicht das Wesen desselben aus (nach Axiom 2). Es bleibt also nichts als die Ausdehnung und ihre Affectionen (nach Axiom 7); folglich, wenn man die Ausdehnung wegnimmt, bleibt nichts, was zur Natur des Körpers gehört, sondern er wird ganz aufgehoben: also (nach Axiom 2) besteht die Natur des Körpers in der Ausdehnung allein. W. z. b. w.

Folgesatz. Raum und Körper sind an sich nicht verschieden.

Beweis. Körper und Ausdehnung sind an sich nicht verschieden (nach dem Vorigen); Raum und Ausdehnung sind in einem Dinge auch nicht verschieden (nach Def. 6): folglich (nach Axiom 15) sind Raum und Körper an sich nicht verschieden. W. z. b. w.

Anmerkung.[1] Obgleich wir sagen, Gott ist überall, so kann man desshalb doch nicht zugeben, dass Gott ausgedehnt, d. h. (nach dem Vorigen) körperlich sey; denn Ueberallseyn bezieht sich allein auf die Macht Gottes und seine Einwirkung, wodurch er alle Dinge erhält, so dass sich die Allgegenwart Gottes eben so wenig auf die Ausdehnung oder den Körper, als auf die Engel und die menschlichen Seelen bezieht. Es ist aber zu beachten, dass, wenn wir sagen, seine Macht sey überall, wir nicht sein Wesen davon ausschliessen; denn, wo seine Macht, da ist auch sein Wesen (Folgesatz des Lehrsatzes 17 Theil 1), aber nur so, dass wir seine Körperlichkeit ausschliessen, d. h., dass Gott nicht mit einer körperlichen Macht überall sey, sondern mit einer göttlichen Macht oder Wesenheit, die zur Erhaltung der Ausdehnung und der denkenden Dinge gemeinschaftlich dient (Lehrsatz 17 Theil 1), die er gewiss nicht erhalten könnte, wenn seine Macht, d. h. sein Wesen, körperlich wäre.

3. Lehrsatz. Die Annahme eines leeren Raumes ist widersprechend in sich.

Beweis. Unter einem leeren Raum versteht man Ausdehnung ohne körperliche Substanz (nach Def. 5), d. h. (nach Lehrsatz 2 dieses Th.) einen Körper ohne Körper, was widersinnig ist.

Zu triftigerer Erklärung, und um das Vorurtheil über den leeren Raum zu berichtigen, lese man Art. 17 und 18 des zweiten Theils

[1] S. hierüber Ausführlicheres im Anhange des zweiten Theils C. 3 und 9.

der Principien, wo besonders zu bemerken ist, dass die Körper, zwischen denen nichts liegt, sich nothwendig wechselweise berühren, und auch, dass das Nichts keine Eigenschaften hat.

4. Lehrsatz. Ein Theil eines Körpers nimmt das eine Mal nicht mehr Raum ein als das andere Mal, und wiederum fasst derselbe Raum das eine Mal keinen grössern Körper als das andere Mal.

Beweis. Raum und Körper sind an sich nicht verschieden (nach dem Folgesatz des Lehrsatzes 2 d. Th.); folglich, wenn wir sagen, der Raum ist das eine Mal nicht grösser als das andere Mal (nach Axiom 13), so sagen wir zugleich, dass der Körper das eine Mal nicht grösser sey, d. h. keinen grössern Raum einnehmen könne, als das andre Mal. Diess war das Erste. Ferner: daraus, dass Raum und Körper an sich nicht verschieden sind, folgt, dass, wenn wir sagen, der Körper könne das eine Mal keinen grössern Raum einnehmen, als das andere Mal, wir damit zugleich sagen, dass derselbe Raum das eine Mal keinen grössern Körper fassen könne, als das andre Mal. W. z. b. w.

Folgesatz. Die Körper, die einen gleichen Raum einnehmen, z. B. Gold und Luft, haben gleich viel Materie oder körperliche Substanz.

Beweis. Die körperliche Substanz besteht nicht in der Härte, z. B. des Goldes, auch nicht in der Weichheit, z. B. der Luft, oder in einer andern sinnlichen Beschaffenheit (nach Lehrsatz 1 d. Th.), sondern in der Ausdehnung allein (nach Lehrsatz 2 d. Th.). Da aber (nach der Voraussetzung) das Eine so viel Raum oder (nach Def. 6) so viel Ausdehnung hat als das Andere, so hat es folglich auch eben so viel körperliche Substanz. W. z. b. w.

5. Lehrsatz. Es gibt keine Atome.

Beweis. Atome sind ihrer Natur nach untheilbare Theile der Materie (nach Def. 3); da aber die Natur der Materie in der Ausdehnung besteht (nach Lehrsatz 2 d. Th.), welche ihrer Natur nach, wenn auch noch so klein, dennoch theilbar ist (nach Axiom 9 und Def. 7), so ist folglich jeder Theil der Materie, so klein er auch sey, dennoch seiner Natur nach theilbar, d. h. es gibt keine Atome oder ihrer Natur nach untheilbare Theile der Materie. W. z. b. w.

Anmerkung. Die Frage über die Atome war stets schwierig und verwickelt. Einige sagen, es gebe Atome, weil ein Unendliches nicht grösser seyn kann, als ein anderes Unendliches; und wenn zwei Quantitäten, angenommen A, und eine doppelt so grosse als A, ins Unendliche theilbar sind, so werden sie auch durch die

Macht Gottes, der ihre unendlichen Theile mit einem Blick erkennt, in der That auch in unendliche Theile getheilt werden können: folglich, wenn, wie gesagt ist, ein Unendliches nicht grösser ist, als ein anderes Unendliches, so wird die Quantität A ihrer doppelten gleich seyn, was widersinnig ist. Ferner untersucht man auch, ob die Hälfte einer unendlichen Zahl auch unendlich ist, ob sie gerade oder ungerade sey, u. dgl. — Auf dieses Alles hat Cartesius geantwortet, dass wir das, was in den Bereich unseres Verstandes fällt, und somit klar und bestimmt von uns begriffen wird, nicht anderer Dinge wegen verwerfen dürfen, die über unsern Verstand oder unsere Fassungskraft hinausgehen und somit nur sehr unadäquat von uns begriffen werden. Das Unendliche aber sammt seinen Eigenschaften geht über den menschlichen Verstand, als einen von Natur endlichen, hinaus; und somit wäre es thöricht, das, was wir klar und bestimmt vom Raum begreifen, als falsch zu verwerfen oder desshalb zu bezweifeln, weil wir das Unendliche nicht fassen. Aus diesem Grunde hält Cartesius das, woran wir keine Grenzen bemerken, wie die Ausdehnung der Welt, die Zerlegbarkeit der Theile der Materie etc., für unbestimmt. (S. Art. 26 Th. 1 der Pr.)

6. Lehrsatz. Die Materie hat eine unbegrenzte Ausdehnung, und die Materie des Himmels und der Erde ist eine und dieselbe.

Beweis des ersten Theiles.

Von der Ausdehnung, (d. h. nach Lehrsatz 2 d. Th.) von der Materie, können wir uns keine andere Grenzen in der Phantasie vorstellen, als dass über dieselben hinaus unmittelbar andere Räume folgen (nach Axiom 10); diess ist (nach Def. 6), wir fassen die Ausdehnung oder die Materie, und zwar unbegrenzt. Diess war das Erste.

Beweis des zweiten Theiles.

Das Wesen der Materie besteht in der Ausdehnung (nach Lehrsatz 2 dieses Theiles) und zwar in einer unbegrenzten (nach Thl. 1), d. h. (nach Def. 4), was unter keinen Grenzen von dem menschlichen Verstande begriffen werden kann: folglich (nach Axiom 11) ist sie nicht vielfach, sondern überall eine und dieselbe. Diess war das Zweite.

Anmerkung. Bisher haben wir von der Natur oder dem Wesen der Ausdehnung gehandelt: dass sie aber so, wie wir sie begreifen, von Gott geschaffen da ist, haben wir im letzten Lehrsatze des ersten Theiles dargethan; und aus dem 12. Lehrsatze des ersten



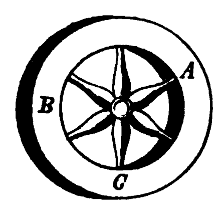
Theiles folgt, dass sie durch dieselbe Macht, die sie geschaffen, erhalten wird. Ferner haben wir auch in dem nämlichen letzten Lehrsatze des ersten Theiles dargethan, dass wir, insofern wir denkende Wesen mit einem Theile dieser Materie verbunden sind, mittelst dessen wir begreifen, dass es in der That alle jene Verschiedenheiten gebe, deren wir sie durch die blosse Betrachtung der Materie fähig wissen, als da sind: Theilbarkeit, örtliche Bewegung oder Uebergang eines Theiles von einem Orte an den andern, den wir klar und bestimmt begreifen, wenn wir nur erkennen, dass andere Theile der Materie an die Stelle der weggegangenen nachrücken. Und diese Theilung und Bewegung wird von uns auf unendliche Arten begriffen, und somit können auch unendliche Veränderungen der Materie von uns begriffen werden. Ich sage, sie werden von uns klar und bestimmt begriffen, solange wir sie nämlich als Modi der Ausdehnung, nicht aber als real von der Ausdehnung verschiedene Dinge auffassen, wie in Pr. Thl. 1 weitläufig erklärt wurde. Und obgleich die Philosophen viele andere Bewegungen erdacht haben, so können doch wir keine andere als die örtliche zugeben, da wir nichts, als was wir klar und bestimmt erfassen, zugeben, weil wir klar und bestimmt erkennen, dass die Ausdehnung keiner Bewegung ausser der örtlichen fähig ist; es fällt auch keine andere unter den Bereich unserer Phantasie, und so wird auch ausser der örtlichen keine andere zuzugeben seyn.

Zeno leugnete aber, wie erzählt wird, die örtliche Bewegung, und zwar verschiedener Gründe wegen, welche Diogenes der Cyniker auf seine Weise widerlegte, indem er nämlich durch die Schule wandelte, in welcher diess von Zeno gelehrt wurde, und so durch dieses Herumgehen die Zuhörer desselben störte. Wie er aber merkte, dass ihn ein Zuhörer anhielt, um sein Umhergehen zu hindern, fuhr er ihn an und sagte: Warum hast du so die Gründe deines Lehrers zu widerlegen gewagt? Damit aber nicht vielleicht Jemand, durch die Gründe Zeno's getäuscht, glaube, dass uns die Sinne etwas, nämlich die Bewegung, zeigen, was dem Verstande schnurstracks widerspreche, so dass der Geist auch hinsichtlich dessen getäuscht würde, was er mittelst des Verstandes klar und deutlich erfasst, so will ich seine hauptsächlichsten Gründe hier beibringen und zugleich zeigen, dass sie sich nur auf falsche Voraussetzungen stützen, weil er nämlich den wahren Begriff von der Materie nicht hatte.

Zuerst soll er gesagt haben, dass, wenn es eine örtliche Bewegung gäbe, die Bewegung eines mit der grössten Schnelligkeit



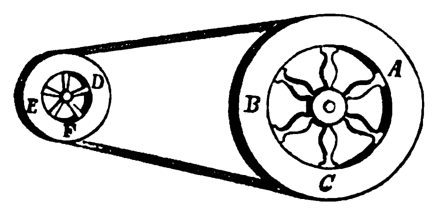
im Kreise bewegten Körpers nicht von der Ruhe verschieden seyn würde; Dieses aber sey widersinnig, und somit auch Jenes. Er beweist es folgendermassen: Derjenige Körper ruht, an dem alle Punkte unverrückt an derselben Stelle verharren; nun aber bleiben alle Punkte eines mit der grössten Schnelligkeit im Kreise bewegten Körpers unverrückt an derselben Stelle: folglich etc. Diess soll er an dem Beispiel eines Rades, wie hier A B C, erklärt haben. Wenn



dieses mit einer gewissen Schnelligkeit um sein Centrum bewegt wird, so wird der Punkt A schneller durch B und C den Kreis vollenden, als wenn es langsamer bewegt würde. Gesetzt also z. B., wenn man es anfangs langsam bewegt, sey er nach einer Stunde wieder an derselben Stelle, von wo er anfing. Gesetzt aber, man bewege es doppelt so schnell, so wird er in einer halben Stunde an der Stelle seyn, von wo er bewegt zu werden anfing, und, wenn vierfach schneller, nach einer Viertelstunde. Nehmen wir diese Schnelligkeit ins Unendliche vermehrt an, so würde auch die Zeit bis zu Augenblicken verringert; dann wird der Punkt A bei jener höchsten Schnelligkeit in jedem Augenblick oder beständig an dem Ort seyn, von wo er bewegt zu werden anfing, und somit bleibt er stets auf derselben Stelle; und was wir an dem Punkt A erkennen, kann man auch an allen Punkten dieses Rades erkennen; somit bleiben bei jener höchsten Schnelligkeit alle Punkte beständig auf derselben Stelle.

Um hierauf zu antworten, muss ich bemerken, dass dieser Beweis mehr gegen die höchste Schnelligkeit der Bewegung als gegen die Bewegung selber ist. Doch wir wollen hier nicht untersuchen, ob Zeno eine richtige Beweisführung hat, sondern wir wollen seine Voraussetzungen aufdecken, auf welche sich diese ganze Beweisführung stützt, sofern sie die Bewegung leugnen will. Zuerst setzt er voraus, dass man die Körper als so schnell bewegt denken könne, dass sie nicht mehr schneller bewegt werden könnten. Sodann, dass die Zeit aus Augenblicken zusammengesetzt sey, wie andere die Quantität als aus untheilbaren Punkten zusammengesetzt gedacht haben. Beides ist falsch. Denn nie können wir uns eine so schnelle Bewegung denken, dass wir nicht zugleich eine schnellere denken könnten. Es widerstreitet nämlich unserm Verstande, die Bewegung, wie klein auch immer die Linie sey, die sie beschreibt, so schnell zu denken, dass es nicht schnellere geben kann. Derselbe Fall ist auch bei der Langsamkeit: man kann keine so langsame

Bewegung denken, dass es nicht eine noch langsamere geben kann. Auch von der Zeit, weil sie das Mass der Bewegung ist, behaupten wir dasselbe, dass es nämlich unserm Verstande offenbar widerspricht, eine Zeit zu denken, welche die kürzeste sey, die es geben kann. Um dieses Alles zu beweisen, wollen wir die Fusstapfen Zeno's verfolgen. Nehmen wir also, wie er selber, an, das Rad A B C bewege sich mit solcher Schnelligkeit um sein Centrum, dass der Punkt A in jedem Augenblicke auf der Stelle A ist, von wo er bewegt wird. Ich sage, dass ich eine Schnelligkeit, die unendlich schneller ist als diese, und somit unendlich kleinere Augenblicke klar denke. Denn, gesetzt, solang das Rad A B C um das Centrum bewegt wird, mache man vermittelst eines Seiles H, dass auch das andere Rad D E F, das ich doppelt so klein als jenes annehme, um sein Centrum bewegt wird. Da man aber das Rad D E F dop-



pelt so klein angenommen hat, als das Rad A B C, so ist deutlich, dass das Rad D E F sich doppelt so schnell bewegt, als das Rad A B C, und folglich ist der Punkt D in jedem halben Augenblick wieder an derselben Stelle, von wo er anfing bewegt zu werden. Sodann, wenn wir dem Rade A B C die Bewegung des Rades D E F geben, so wird D E F vierfach so schnell bewegt als vorher, und wenn wir wiederum diese letzte Schnelligkeit des Rades D E F dem Rade A B C gäben, so würde D E F achtmal so schnell bewegt, und so ins Unendliche. Diess erhellt aber schon ganz deutlich aus dem blossen Begriff der Materie. Denn das Wesen der Materie besteht in der Ausdehnung oder in einem stets theilbaren Raum, wie wir gezeigt haben, und Bewegung ohne Raum gibt es nicht.

Wir haben auch gezeigt, dass ein Theil der Materie nicht zugleich zwei Räume ausfüllen kann; denn das heisst so viel, als wenn wir sagten, ein Theil der Materie wäre seinem Doppelten gleich, wie aus dem Obigen erhellt: wenn daher ein Theil einer Materie bewegt wird, wird er einen Raum hindurch bewegt; dieser Raum, mag man sich ihn noch so klein denken, und folgerecht auch die Zeit, durch welche jene Bewegung gemessen wird, wird dennoch theilbar seyn, und folgerecht wird auch die Dauer

jener Bewegung oder die Zeit theilbar seyn, und so ins Unendliche. W. z. b. w.

Gehen wir indess zu einem andern Trugschlusse über, der von ihm angewandt worden seyn soll, nämlich folgendermassen: Wenn ein Körper bewegt wird, wird er entweder an der Stelle bewegt, wo er ist, oder wo er nicht ist. Er wird aber nicht bewegt, wo er ist; denn, wenn er irgendwo ist, so ruht er nothwendig. Er wird aber auch nicht bewegt, wo er nicht ist; folglich wird der Körper nicht bewegt. Diese Beweisführung ist der früheren vollkommen gleich; denn sie setzt auch voraus, es gebe eine Zeit, über die hinaus es keine kleinere gebe: denn, wenn wir ihm erwiedern, ein Körper werde nicht auf der Stelle bewegt, sondern von der Stelle, wo er ist, zu einer Stelle, wo er nicht ist, so wird er fragen, ob er in den Zwischenräumen nicht war: Antworten wir mit der Unterscheidung, wenn er unter dem „war" „ruhte" verstand, so geben wir nicht zu, dass er irgendwo war, solang er bewegt wurde, wenn er aber unter dem „war" „da war" verstand, so sagen wir, dass, solang er bewegt wurde, er nothwendig da war. Dann wird er wiederum fragen, wo er denn war, während er bewegt wurde? Wenn wir ihm dann wieder antworten, ob er mit jenem „wo er denn war" fragen wolle, „welche Stelle er inne hatte, während er bewegt wurde," so sagen wir, er habe keine inne gehabt; verstand er aber darunter, „welchen Ort er verändert habe, so sagen wir, der Körper habe alle Oerter verändert, die er ihm in jenem Raume, durch welchen er bewegt wurde, anweisen wolle. Nun wird er weiter fragen, ob der Körper in demselben Zeitmomente einen Ort einnehmen und verändern könne. Hierauf antworten wir endlich mit der Distinction, dass, wenn er unter Zeitmoment nur solche Zeit versteht, die die kleinst denkbare sey, er wie hinlänglich dargethan ist, eine unerkennbare und somit der Antwort nicht werthe Sache frage; nimmt er aber Zeit in dem Sinn, wie ich oben erklärt habe, d. h. im wahren Sinne, so antworten wir, dass man nie eine so kleine Zeit bezeichnen kann, in welcher, wenn sie auch noch unendlich kürzer angenommen würde, nicht ein Körper seinen Ort einnehmen oder verändern könnte: diess ist bei gehöriger Aufmerksamkeit deutlich. Hieraus erhellt klar, was wir oben gesagt haben, dass er eine so kleine Zeit voraussetze, dass es keine geringere darüber hinaus geben kann, und dass er folglich auch nichts beweise.

Ausser diesen zweien läuft bis heute noch ein anderer Bewei-

Zeno's um, den man mit seiner Widerlegung nachlesen kann bei Cartesius im vorletzten Briefe Bd. I.

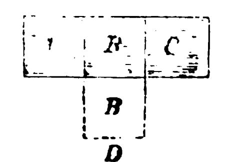
Ich möchte hier meine Leser darauf aufmerksam machen, dass ich den Gründen Zeno's meine Gründe entgegengesetzt und ihn so aus der Vernunft widerlegt habe, nicht aber mit den Sinnen, wie Diogenes gethan hat. Denn die Sinne können dem Forscher keine andere Wahrheit geben, als die Erscheinungen der Natur, wodurch er bestimmt wird, ihre Ursachen aufzusuchen; nie aber können sie zeigen, dass etwas falsch sey, was der Verstand klar und bestimmt als wahr erfasst: denn so urtheilen wir, und diess ist auch unsere Methode, unsere Lehrsätze mit Gründen, die von dem Verstande klar und bestimmt aufgefasst werden, zu beweisen, wobei wir es für eine Nebensache halten, was auch immer die Sinne Jenen scheinbar Entgegengesetztes sagen mögen, denn diese können, wie gesagt, den Verstand nur bestimmen, dass er eher Dieses als Jenes erforsche; sie können aber den Verstand nicht der Falschheit überführen, wenn er etwas klar und bestimmt erkannt hat.

7. Lehrsatz. Kein Körper kann die Stelle eines andern einnehmen, wenn nicht zugleich jener andere die Stelle eines andern Körpers einnimmt.

Beweis. (S. die Fig. des folgenden Lehrsatzes.) Verneint man diess, so nehme man, wenn das möglich ist, an, dass der Körper A die Stelle des Körpers B, den ich als gleich mit A setze, einnehme und von seiner Stelle nicht weggehe; folglich schliesst der Raum, der nur B einschloss, jetzt (nach der Hypothese) A und B ein, folglich das Doppelte der körperlichen Substanz, die er früher enthielt, was (nach Lehrsatz 4. d. Theils) widersinnig ist: folglich kann kein Körper die Stelle eines andern einnehmen, ohne etc. W. z. b. w.

8. Lehrsatz. Wenn irgend ein Körper in die Stelle eines andern tritt, so wird die von ihm verlassene Stelle in demselben Zeitmomente von einem andern Körper eingenommen, der diesen unmittelbar berührt.

Beweis. Wenn der Körper B nach D bewegt wird, so werden die Körper A und C im selben Augenblicke sich einander nähern und berühren oder nicht. Wenn sie sich einander nähern und berühren, so wird unsere Behauptung zugegeben; nähern sie sich aber einander nicht, sondern liegt der ganze von B verlassene Raum zwischen A und C, so liegt ein jenem B gleicher Körper

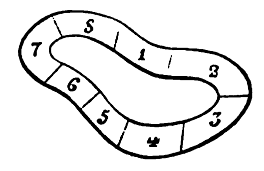


dazwischen (nach Folgesatz zu Lehrsatz 2 d. Th. und Folgesatz des Lehrsatzes 4 d. Th.), nicht aber (nach der Hypothese) derselbe B; also ein anderer, der in demselben Augenblicke dessen Stelle einnimmt: und, da er in demselben Augenblicke sie einnimmt, so kann es kein anderer, als der ihn unmittelbar berührende seyn (nach der Anmerkung zu Lehrsatz 6 d. Th.); denn dort haben wir gezeigt, dass es keine Bewegung von einer Stelle in die andere gebe, die nicht eine Zeit erheische, über welche hinaus man stets noch eine andere kürzere denken kann. Hieraus folgt, dass der Raum des Körpers B im selben Augenblicke nicht von einem andern Körper eingenommen werden könne, der durch einen Raum hindurch bewegt werden müsste, ehe er an dessen Stelle träte. Somit nimmt nur der Körper, der B unmittelbar berührt, in demselben Augenblicke dessen Stelle ein. W. z. b. w.

Anmerkung. Weil die Theile der Materie real von einander unterschieden werden (nach Art. 61 Th. 1 d. Pr.), so kann der eine ohne den andern seyn (nach dem Zusatz z. Lehrsatz 7 Th. 1), und sie hängen nicht von einander ab. Desshalb sind alle jene Einbildungen von Sympathie und Antipathie als falsch zu verwerfen. Ferner, da die Ursache einer Wirkung stets eine positive seyn muss (nach Axiom 8 Th. 1), so wird man nie sagen dürfen, dass ein Körper sich bewege, damit es keinen leeren Raum gebe, sondern blos durch den Anstoss eines Andern.

Folgesatz. Bei jeder Bewegung wird ein vollständiger Kreis von Körpern zugleich bewegt.

Beweis. Zur selben Zeit, da der Körper 1 die Stelle des Körpers 2 einnimmt, muss der Körper 2 in die Stelle eines andern, angenommen 3, eintreten und so weiter. (Nach Lehrsatz 7 d. Thls.) Ferner im selben Augenblicke, da der Körper 1 in die

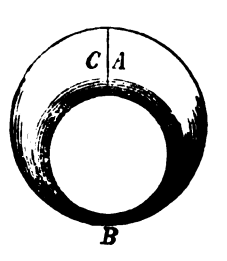


Stelle des Körpers 2 trat, muss die von 1 zurückgelassene Stelle von einem andern eingenommen werden (nach Lehrsatz 8 d. Thls.), wie etwa 8 oder ein anderer, welcher das 1 selber unmittelbar berührt. Da diess nur durch den Anstoss eines anderen Körpers geschieht (nach der vorhergehenden Anmerkung), als den man hier 1 annimmt, so können nicht alle diese bewegten Körper in

einer und derselben geraden Linie seyn (nach Axiom 21), sondern (nach Def. 9) sie beschreiben einen vollständigen Kreis. W. z. b. w.

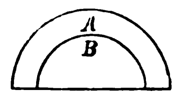
9. Lehrsatz. Wenn die kreisförmige Röhre ABC voll Wasser und bei A viermal breiter als bei B ist, so wird in derselben Zeit, in welcher jenes Wasser (oder ein anderer flüssiger Körper), das bei A ist, sich gegen B zu bewegen anfängt, das Wasser, das bei B ist, viermal schneller bewegt werden.

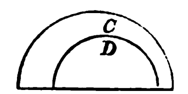
Beweis. Wenn alles Wasser, das bei A ist, sich nach B bewegt, so muss zugleich eben so viel Wasser aus C, das A unmittelbar berührt, in seine Stelle einrücken (nach Lehrsatz 8 d. Th.), und aus B wird eben so viel Wasser in die Stelle von C einrücken müssen (nach demselben Lehrsatze); folglich nach (Axiom 14) wird es sich viermal schneller bewegen. W. z. b. w.



Was wir von einer kreisförmigen Röhre sagen, gilt auch von allen ungleichen Räumen, durch welche Körper, die sich zugleich bewegen, hindurch gehen müssen. Der Beweis ist nämlich bei allen andern eben so.

Lehnsatz. Wenn zwei Halbkreise von demselben Mittelpunkte aus gezogen werden, wie A und B, so wird





der Raum zwischen den Peripherien überall gleich seyn. Werden sie aber aus verschiedenen Mittelpunkten gezogen, wie C und D, so wird der Raum zwischen den Peripherien überall ungleich seyn.

Der Beweis ergibt sich schon aus der Definition des Kreises.

10. Lehrsatz. Ein flüssiger Körper, der sich durch die Röhre ABC bewegt, nimmt unendliche Grade der Schnelligkeit an. (S. die Figur des vorigen Lehrsatzes.)

Beweis. Der Raum zwischen A und B ist überall ungleich (nach dem vorigen Lehnsatz); folglich wird (nach Lehrsatz 9 d. Th.) die Schnelligkeit, mit welcher ein flüssiger Körper sich durch die Röhre ABC bewegt, überall ungleich seyn. Ferner, da wir zwischen A und B uns unendliche Räume immer kleiner und

kleiner denken können (nach Lehrsatz 5 d. Th.), so werden wir auch ihre Ungleichheiten, die überall sind, als unendliche fassen, und somit werden (nach Lehrsatz 9 d. Th.) die Grade der Schnelligkeit unendlich seyn. W. z. b. w.

11. Lehrsatz. Bei einer Materie, die durch die Röhre ACB fliesst, gibt es eine Theilung in unendliche Theilchen. (S. d. Fig. z. Lehrsatz 9.)

Beweis. Die Materie, die durch die Röhre ABC fliesst, erlangt zugleich unendliche Grade der Schnelligkeit (nach Lehrs. 10 d. 2. Th.): folglich hat sie (nach Axiom 16) unendliche wirklich getheilte Theile. W. z. b. w. (S. den Art. 34 und 35 im 2. Theile der Pr.)

Anmerkung. Bisher handelten wir von der Natur der Bewegung; wir müssen nun ihre Ursache untersuchen, die eine doppelte ist; die erste nämlich oder die allgemeine, welche die Ursache aller Bewegungen ist, die in der Welt sind, und die besondere, durch welche es geschieht, dass die einzelnen Theile eines Stoffes Bewegungen erlangen, die sie früher nicht hatten. Was die allgemeine betrifft, da wir nichts zulassen können (nach Lehrsatz 14 Theil 1 und Anmerkung zu Lehrsatz 17 dess. Theiles), als was wir klar und bestimmt begreifen, und wir keine andere Ursache ausser Gott, als den Schöpfer der Materie, klar und bestimmt erkennen, so erhellt offenbar, dass keine andere allgemeine Ursache als Gott zugegeben werden darf. Was wir aber hier von der Bewegung sagen, gilt auch von der Ruhe.

12. Lehrsatz. Gott ist die ursprüngliche Ursache der Bewegung.

Beweis. Man sehe die zunächst vorhergehende Anmerkung.

13. Lehrsatz. Dieselbe Quantität von Bewegung und Ruhe, welche Gott einmal der Materie mitgetheilt hat, erhält er auch jetzt noch durch seine Einwirkung.

Beweis. Da Gott die Ursache der Bewegung und der Ruhe ist (nach Lehrsatz 12 d. Th.), so erhält er sie auch noch durch dieselbe Macht, mit welcher er sie geschaffen (nach Axiom 10 Th. 1), und zwar in derselben Quantität, in welcher er sie zuerst geschaffen. (Nach dem Folgesatz zu Lehrsatz 20 Th. 1.) W. z. b. w.

1. Anmerkung. Obgleich in der Theologie gesagt wird, Gott thue Vieles aus Belieben, und um den Menschen seine Macht zu zeigen, so können wir doch, da das, was von seinem Belieben allein abhängt, nur durch göttliche Offenbarung kund wird, dasselbe nicht in der Philosophie zulassen, wo allein, was die Ver-

-naft lehrt, untersucht wird, damit nicht Philosophie und Theo-
-ie vermengt werden.

2. *Anmerkung.* Obgleich die Bewegung an einer bewegten Materie nichts Anderes ist, als ein Modus derselben, so hat sie doch eine gewisse und bestimmte Quantität, und auf welche Weise diese zu erkennen ist, wird sich aus dem Folgenden ergeben. (S. Art. 36, Th. 2 der Pr.)

14. Lehrsatz. Ein jedes Ding, insofern es einfach und ungetheilt ist und an sich allein betrachtet wird, verharrt stets, so viel an ihm liegt, in demselben Zustande.

Dieser Satz gilt Vielen als ein Axiom; wir werden ihn dennoch beweisen.

Beweis. Da nichts in irgend einem Zustande ist, als nur durch Gottes Einwirkung allein (nach Lehrsatz 12 Th. 1), und Gott in seinen Werken höchst beständig ist (nach dem Folgesatz zu Lehrsatz 20 Th. 1); so müssen wir, wenn wir auf keine äusserliche, d. h. besondere Ursachen achten, sondern das Ding an sich allein betrachten, behaupten, dass diess, so viel an ihm ist, in dem Zustande, in dem es ist, stets verharrt. W. z. b. w.

Folgesatz. Ein Körper, der einmal in Bewegung ist, fährt stets fort, sich zu bewegen, wenn er nicht durch äussere Ursachen aufgehalten wird.

Beweis. Diess ergibt sich aus dem letzten Lehrsatze; um jedoch das Vorurtheil von der Bewegung zu berichtigen, siehe Art. 37 und 38 Th. 2 der Pr.

15. Lehrsatz. Jeder bewegte Körper strebt von selbst darnach, seine Bewegung in gerader und nicht in krummer Linie fortzusetzen.

Diesen Satz dürfte man unter die Axiome zählen, ich werde ihn jedoch aus dem Vorhergehenden folgendermassen beweisen.

Beweis. Die Bewegung, weil sie Gott allein zur Ursache hat (nach Lehrsatz 12 d. Th.), hat aus sich nie die Kraft dazuseyn (nach Axiom 10 Th. 1), sondern wird in jedem Momente von Gott gleichsam hervorgebracht (nach dem, was bei dem bereits genannten Axiome bewiesen wurde); desshalb, solange wir nur auf die Natur der Bewegung achten, werden wir ihr nie eine Dauer, als zu ihrer Natur gehörend beimessen können, welche grösser als eine andere gedacht werden kann. Wenn man aber sagt, es gehöre zur Natur eines bewegten Körpers, dass er mit seiner Bewegung eine krumme Linie beschreibe, so würde man der Natur der Bewegung eine längere Dauer beilegen, als wenn man annimmt,



es sey die Natur eines bewegten Körpers, dahin zu streben, sich in gerader Linie fort zu bewegen (nach Axiom 17). Da wir aber (wie wir bereits gezeigt) der Natur der Bewegung keine solche Dauer beimessen können, so können wir folglich auch nicht annehmen, dass es die Natur eines bewegten Körpers sey, in irgend einer krummen Linie, sondern bloss in der geraden Linie seine Bewegung fortzusetzen.

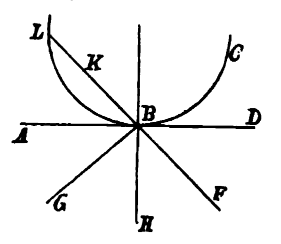
Anmerkung. Dieser Beweis wird vielleicht Vielen eben so wenig zu zeigen scheinen, dass es zur Natur der Bewegung nicht gehöre, eine krumme Linie als eine gerade zu beschreiben, und zwar desswegen, weil keine gerade bezeichnet werden kann, über welche hinaus es keine kleinere gebe, sey es eine gerade oder krumme, und keine krumme, über welche hinaus es nicht auch eine kleinere krumme geben kann. Wenn ich nun auch dieses in Betracht ziehe, so erachte ich dennoch, dass der Beweis nichts desto minder richtig verfahre, sofern das, was wir als zu Beweisendes aufgestellt, allein aus dem allgemeinen Wesen oder aus dem wesentlichen Unterschiede der Linien, nicht aber aus der Quantität jeder einzelnen oder aus dem accidentellen Unterschied sich ergibt. Um aber eine an sich hinlänglich klare Sache nicht durch Beweise dunkler zu machen, verweise ich die Leser nur auf die Definition der Bewegung, die nichts Anderes von der Bewegung behauptet, als die Uebertragung eines Theils der Materie aus der Nähe des einen etc. in die Nähe anderer etc. Wenn wir daher diese Uebertragung nicht als die einfachste fassen, d. h. dass sie in gerader Linie geschehe, so dichten wir der Bewegung etwas an, was in ihrer Definition oder in ihrem Wesen nicht enthalten ist und somit nicht zu ihrer Natur gehört.

Folgesatz. Aus diesem Lehrsatze folgt, dass jeder Körper, der sich in krummer Linie bewegt, beständig von der Linie abweicht, nach welcher er von selbst seine Bewegung fortsetzen würde, und zwar durch die Einwirkung einer äusserlichen Ursache (nach Lehrsatz 14 d. Th.).

16. Lehrsatz. Jeder Körper, der kreisförmig bewegt wird, wie z. B. ein Stein in einer Schleuder, wird beständig bestimmt, sich nach der Tangente auch weiter zu bewegen.

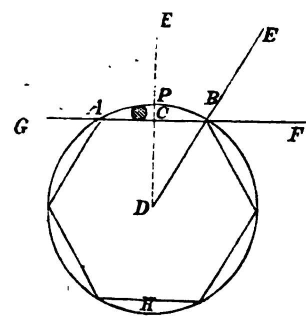
Beweis. Ein Körper, der kreisförmig bewegt wird, wird beständig von einer äussern Gewalt gehindert, sich in der geraden Linie weiter zu bewegen (nach dem Folgesatz des vorigen); hört diese auf, so wird der Körper sich von selbst in gerader Linie

weiter fortbewegen (nach Lehrsatz 15). Ich sage ausserdem, dass ein Körper, der kreisförmig bewegt wird, von einer äussern Ursache bestimmt wird, seine Bewegung nach der Tangente fortzusetzen. Verneint man diess, so nehme man an, dass ein Stein in B von einer Schleuder z. B. nicht nach der Tangente B D bestimmt werde, sondern nach einer andern von demselben Punkte ausserhalb oder innerhalb des Kreises gedachten Linie, wie B F, während man annimmt, dass die Schleuder von L nach B komme, oder in der Richtung von G B (von der ich einsehe, dass sie mit der Linie B H, die von dem Mittelpunkte durch den Umkreis gezogen wird und sie im Punkte B durchschneidet, einen Winkel bildet, der dem Winkel F B H gleich ist), wenn man statt dessen voraussetzt, dass die Schleuder sich von C nach B bewege. Wenn aber angenommen wird, dass der Stein im Punkte B von einer Schleuder, die sich von L nach B kreisförmig bewegt, bestimmt werde, seine Bewegung gegen F fortzusetzen; so wird er nothwendig (nach Axiom 18), wenn die Schleuder durch eine entgegengesetzte Bestimmung sich von C nach B bewegt, bestimmt werden, sich nach derselben Linie B F durch eine entgegengesetzte Bestimmung fortzubewegen, und somit wird er nach K, nicht aber nach G streben, was gegen die Voraussetzung ist. Und da[1] ausser der Tangente keine Linie angenommen werden kann, die durch den Punkt B gezogen werden kann, da die Linie B H die Nebenwinkel als D B H und A B H gleich macht; so gibt es keine Linie ausser der Tangente, die dieselbe Voraussetzung einhalten könnte, es möge nun die Schleuder von L nach B oder von C nach B bewegt werden, und somit kann ausser der Tangente keine angenommen werden, nach welcher sie bewegt zu werden strebt. W. z. b. w.



Anderer Beweis. Man denke sich statt des Kreises ein Sechseck, A B H in einen Kreis eingeschrieben, und ein Körper C ruhe auf der einen Seite A B; sodann denke man sich das Richtscheit D B E, wovon das eine Ende ich mir im Mittelpunkte D befestigt, das andere aber beweglich vorstelle, werde um das Centrum D bewegt, indem es stets die Linie A B durchschneidet.

[1] Diess erhellt aus Lehrsatz 18 und 19 im dritten Buche der Elemente.



Es ist klar, dass, wenn das Richtscheit D B E, während man es so bewegt denkt, zu derselben Zeit auf den Körper C stösst, in welcher es die Linie A B im rechten Winkel durchschneidet, das Richtscheit selber der Körper C durch seinen Stoss bestimmen wird, in der Linie F B A G nach G zu, d. h. längs der unendlich verlängerten Seite A B, seine Bewegung fortzusetzen. Weil wir aber ein Sechseck beliebig angenommen haben, so wird diess auch von jeglicher andern Figur gelten, von der wir uns denken, dass sie in diesen Kreis eingeschrieben werden kann; nämlich dass, wenn der Körper C, auf der einen Seite der Figur ruhend, von dem Richtscheit B zur selben Zeit angetrieben wird, in welcher es jene Seite im rechten Winkel durchschneidet, C von jenem Richtscheit bestimmt werden wird, längs jener unendlich verlängerten Linie seine Bewegung fortzusetzen. Nehmen wir daher statt des Sechsecks eine geradlinige Figur von unendlich vielen Seiten (das heisst nach der Definition des Archimedes einen Kreis), so erhellt, dass das Richtscheit D B E, wo es auch immer auf den Körper C stösst, stets zu der Zeit mit ihm zusammentrifft, in welcher es eine Seite einer solchen Figur im rechten Winkel schneidet; und so wird es nie auf jenen Körper C stossen, ohne ihn zugleich zu bestimmen, längs jener unendlich verlängerten Seite, seine Bewegung fortzusetzen. Da aber jede Seite nach irgend einer Seite verlängert, stets ausserhalb der Figur fallen muss, so wird diese unendlich verlängerte Seite die Tangente einer Figur von unendlich vielen Seiten, d. h. eines Kreises. Wenn wir uns daher statt des Richtscheits eine kreisförmig bewegte Schleuder denken, so wird diese den Stein stets bestimmen, dass er seine Bewegung der Tangente nach fortsetzt. W. z. b. w.

Es ist hier zu bemerken, dass diese beiden Beweise auf jede beliebige krummlinige Figur angewendet werden können.

17. Lehrsatz. Jeder Körper, der kreisförmig bewegt wird, sucht von dem Mittelpunkte des Kreises, den er beschreibt, sich zu entfernen.

Beweis. Solang irgend ein Körper kreisförmig bewegt wird, so lange wird er von einer äussern Ursache gezwungen, mit deren Aufhören alsbald seine Bewegung in der Tangente fortgesetzt wird



(nach dem Vorigen), deren Punkte alle ausser dem, der den Kreis berührt, ausserhalb des Kreises fallen (nach Lehrsatz 16 Buch 3 der Elem.), und somit stehen sie ferner vom Centrum ab; folglich, wenn ein Stein, der in der Schleuder E A kreisförmig bewegt wird, im Punkte A ist, strebt er sich in der Linie weiter zu bewegen, deren Punkte alle von dem Mittelpunkte E ferner abstehen, als alle Punkte des Umkreises L A B, was nichts Anderes ist, als dass er sich aus dem Mittelpunkte des Kreises, den er beschreibt, zu entfernen sucht. W. z. b. w.

18. Lehrsatz. Wenn ein Körper, gesetzt A, sich nach einem andern ruhenden Körper B zu bewegt, B jedoch durch den Stoss des Körpers A nichts von seiner Ruhe verliert, so wird auch A nichts von seiner Bewegung verlieren, sondern dieselbe Quantität der Bewegung, die es früher hatte, fortbehalten.

Beweis. Verneint man diess, so nehme man an, der Körper A verliere von seiner Bewegung und trage doch auch das, was er verloren, nicht auf einen andern etwa auf B über, so wird es, wenn das geschieht, in der Natur eine kleinere Quantität Bewegung geben, als früher, was widersinnig ist (nach Lehrsatz 13 d. [illegible]). Eben so verfährt der Beweis in Bezug auf die Ruhe in B; somit, wenn Eines auf das Andere nichts überträgt, wird B seine ganze Ruhe, und A seine ganze Bewegung behalten. W. z. b. w.

19. Lehrsatz. Die Bewegung, an sich betrachtet, unterscheidet sich von ihrer bestimmten Richtung nach einer bestimmten Seite hin, und es ist nicht nöthig, dass ein bewegter Körper eine Zeit lang ruhe, um auf die entgegengesetzte Seite getrieben oder zurückgetrieben zu werden.

Beweis. Man nehme an (wie im Vorhergehenden), dass der Körper A, in gerader Linie nach B bewegt und vom Körper B in seinem Fortlaufe aufgehalten würde, so wird folglich (nach dem Vorhergehenden) A seine vollständige Bewegung beibehalten und nicht die allergeringste Zeit ruhen; aber, wenn er seine Bewegung fortsetzt, wird er sich nicht nach der nämlichen Seite bewegen, nach der er sich früher bewegte; denn es wird angenommen, dass er von B verhindert wird: und somit, da seine Bewegung unge-

mindert bleibt, wird er, da er die frühere Richtung verloren, nur nach der entgegengesetzten Seite bewegt werden (nach dem, was im zweiten Cap. der Diopt. gesagt ist). Folglich (nach Art. 2) gehört die bestimmte Richtung nicht zum Wesen der Bewegung, vielmehr ist sie von demselben verschieden, und ein bewegter Körper, wenn er zurückprallt, ruht keineswegs eine Weile, w. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass eine Bewegung der andern nicht entgegengesetzt ist.

20. Lehrsatz. Wenn der Körper A auf den Körper B stösst und denselben mit sich fortreisst, so verliert A so viel von seiner Bewegung, als B durch den Zusammenstoss mit A von A selber an sich zieht.

Beweis. Verneint man diess, so nehme man an, B erhalte mehr oder weniger Bewegung von A, als A verliert; dann wird man jenen ganzen Unterschied der Quantität der Bewegung in der ganzen Natur entweder addiren oder davon abziehen müssen, was (nach Lehrsatz 13 d. Th.) widersinnig ist: da also der Körper B nicht mehr und nicht minder Bewegung erhält, so erhält er folglich nur so viel, als A verliert. W. z. b. w.

21. Lehrsatz. Wenn der Körper A doppelt so gross ist als B und gleich schnell bewegt wird, so wird A auch eine doppelt so grosse Bewegung haben, als B, oder eine Kraft, um die gleiche Schnelligkeit wie B zu behalten.

Beweis. Man nehme z. B. statt des A zweimal B an, d. h. (nach der Vorauss.) das eine A in zwei gleiche Theile getheilt, so hat jedes B die Kraft an der Stelle zu bleiben, wo es ist (nach Lehrsatz 14 d. Th.), und diese Kraft ist in jedem (nach der Vorauss.) gleich; wenn nun diese beiden B verbunden werden, so wird es mit Beibehaltung seiner Schnelligkeit ein A werden, dessen Kraft und Quantität zweien B oder dem Doppelten eines B gleich seyn wird. Man bemerke, dass diess schon allein aus der Definition der Bewegung hervorgeht; denn, je grösser ein bewegter Körper ist, um so mehr Materie ist da, die von der andern Materie getrennt ist: es gibt also mehr Trennung, d. h. (nach Def. 8) mehr Bewegung. (S., was wir unter 4. bei der Definition der Bewegung bemerkt haben.)

22. Lehrsatz. Wenn der Körper A gleich ist dem Körper B, und A bewegt sich doppelt so schnell als B, so wird die Kraft oder die Bewegung in A die doppelte von B seyn. (S. Fig. des 20. Lehrs.)



Beweis. Angenommen, B, sobald es sich eine bestimmte Bewegungskraft angeeignet, habe sich vier Grade der Schnelligkeit angeeignet; wenn nun nichts hinzukommt, so wird es fortfahren, sich zu bewegen (nach Lehrsatz 14 d. Th.) und in seinem Zustande zu verharren; nimmt man nun an, dass es von Neuem eine andere neue Kraft durch einen neuen Stoss sich aneigne, die der frühern gleich ist, so wird es dadurch abermals zu den frühern vier noch andere vier Grade der Schnelligkeit erlangen, die es auch (nach demselben Lehrsatze), behalten wird, d. h., es wird doppelt so schnell, d. h. gleich schnell wie A bewegt werden und wird zugleich die doppelte Kraft haben, nämlich die dem A gleiche: somit ist die Bewegung in A die doppelte von B. W. z. b. w.

Man bemerke, dass ich hier unter Kraft in den bewegten Körpern die Quantität der Bewegung verstehe, welche Quantität bei gleichen Körpern je nach der Schnelligkeit der Bewegung grösser seyn muss, sofern gleiche Körper durch dieselbe Schnelligkeit von den sie unmittelbar berührenden Körpern weiter getrennt werden, als wenn sie langsamer bewegt würden, und somit haben sie (nach Def. 8) auch mehr Bewegung. Bei den ruhenden verstehe ich aber unter der Kraft des Widerstandes die Quantität der Ruhe. Hieraus folgt:

I. Folgesatz. Je langsamer Körper sich bewegen, um so mehr Theil haben sie an der Ruhe; denn sie widerstehen nicht den schneller bewegten Körpern, auf welche sie stossen, und die eine geringere Kraft haben als sie selbst, und sie werden auch weniger von den sie unmittelbar berührenden Körpern getrennt.

II. Folgesatz. Wenn der Körper A sich doppelt so schnell bewegt als der Körper B, und B doppelt so gross ist als A, so ist in dem grösseren B eben so viel Bewegung, als in dem kleineren A, und somit auch eine gleiche Kraft.

Beweis. B sey doppelt so gross als A, und A werde doppelt so schnell bewegt als B, und ferner sey C doppelt so klein als B und werde doppelt so langsam bewegt als A, so wird B (nach Lehrsatz 21 d. Th.) eine doppelt so grosse Bewegung haben, und A (nach Lehrsatz 22 d. Th.) wird eine doppelt so grosse Bewegung haben als C: folglich (nach Axiom 15) haben B und A die gleiche Bewegung; denn die Bewegung eines Jeden von ihnen ist die doppelte jenes dritten C. W. z. b. w.

III. Folgesatz. Hieraus folgt, dass sich die Bewegung von der Schnelligkeit unterscheide. Denn wir begreifen, dass von Körpern, die gleiche Schnelligkeit haben, der eine mehr Bewegung haben

könne als der andere (nach Lehrs. 21 d. Th.), und dass dagegen diejenigen, welche eine ungleiche Schnelligkeit haben, die gleiche Bewegung haben können. (Nach dem letzten Zusatz). Diess ergibt sich auch aus der Definition der Bewegung allein; denn sie ist nichts Anderes, als die Uebertragung eines Körpers aus der Nähe etc.

Hier muss aber noch bemerkt werden, dass dieser dritte Folgesatz dem ersten nicht widerstreitet; denn wir können die Schnelligkeit auf zweifache Weise auffassen, entweder insofern ein Körper mehr oder minder in derselben Zeit von den ihn unmittelbar berührenden Körpern getrennt wird und in so fern er daher an der Bewegung oder Ruhe mehr oder minder Theil nimmt, oder insofern er in derselben Zeit eine grössere oder kleinere Linie beschreibt und insofern er daher von der Bewegung unterschieden wird. Ich hätte hier andere Lehrsätze anknüpfen können zur weitläufigeren Erklärung des Lehrsatzes 14 d. Theiles, und ich hätte die Kräfte der Körper in jedem Zustande, wie ich bei der Bewegung gethan, erklären können; es wird indess genügen, den Art. 43 Th. 2 der Pr. nachzulesen und nur einen Lehrsatz daran zu knüpfen, der zum Verständnisse des Folgenden nöthig ist.

23. Lehrsatz. Wenn die Modi eines Körpers eine Veränderung erleiden müssen, so wird diese Veränderung stets die geringste seyn, die es geben kann.

Beweis. Dieser Satz folgt deutlich genug aus dem 14. Lehrsatze d. Th.

24. Lehrsatz. I. Regel. Wenn zwei Körper, z. B. A und B, durchaus gleich sind und in einer graden Richtung gleich schnell sich auf einander zu bewegen, so wird, wenn sie auf einander stossen, jeder auf die entgegengesetzte Seite zurückprallen, ohne einen Theil seiner Schnelligkeit zu verlieren. (S. Figur zu Lehrsatz 20.)

Bei dieser Annahme erhellt deutlich, dass, um die Entgegengesetztheit dieser beiden Körper aufzuheben, entweder jeder nach einer entgegengesetzten Seite zurückprallen, oder dass einer den andern mit sich fortreissen muss; denn nur hinsichtlich der Richtung, nicht hinsichtlich der Bewegung sind sie sich entgegen.

Beweis. Wenn A und B gegenseitig auf einander stossen, so müssen sie eine Veränderung erleiden (nach Axiom 19); da aber eine Bewegung der andern nicht entgegen ist (nach dem Folgesatz zu Lehrsatz 19), so brauchen sie auch nichts von ihrer Bewegung

zu verlieren. (Nach Axiom 19.) Desshalb wird die Veränderung blos in der Richtung vor sich gehen; wir können aber nicht denken, dass die Richtung des Einen, z. B. B, verändert würde, wenn wir nicht A, von welchem es verändert werden musste, als stärker annehmen. (Nach Axiom 20.) Diess wäre aber gegen die Annahme: wenn also die Veränderung der Richtung nicht blos in Einem geschehen kann, so wird sie in Beiden geschehen, indem nämlich A und B nach entgegengesetzter Seite zurückprallen (nach dem, was im 2. Capitel der Dioptr. gesagt ist) und ihre volle Bewegung behalten werden. W. z. b. w.

25. Lehrsatz. II. Regel. Wenn die Körper an Umfang ungleich sind, nämlich B grösser als A, und alles Uebrige wie früher ist, dann wird A allein zurückprallen, und beide mit derselben Schnelligkeit ihre Bewegung fortsetzen. (S. d. Fig. zu Lehrsatz 27.)

Beweis. Wenn man A kleiner als B annimmt, so wird es auch (nach Lehrsatz 21) eine geringere Kraft haben als B; wenn aber in dieser Voraussetzung, wie in der vorigen, die Entgegengesetztheit nur in der Richtung ist, so dass, wie ich im vorigen Lehrsatze gezeigt habe, die Veränderung nur in der Richtung geschehen muss, so wird sie auch nur in A und nicht in B geschehen (nach Axiom 20); somit wird A von dem stärkeren B nur nach der entgegengesetzten Seite zurück prallen und seine volle Schnelligkeit dabei behalten. W. z. b. w.

26. Lehrsatz. Wenn die Körper an Umfang und Schnelligkeit ungleich sind, nämlich B doppelt so gross als A, aber die Bewegung in A doppelt so schnell als die in B, und das Uebrige wie früher, so werden Beide nach einer entgegengesetzten Seite zurückprallen, und Jeder wird die Schnelligkeit, die er vorher hatte, beibehalten. (S. Fig. z. Lehrs. 27.)

Beweis. Wenn (nach der Voraussetzung) A und B sich gegen einander bewegen, so ist in Einem so viel Bewegung als im Andern (nach dem 2. Folgesatze zu Lehrsatz 22 d. Th.); sonach ist die Bewegung des Einen der des Andern nicht entgegen (nach Folgesatz zu Lehrsatz 19 d. Th.), und die Kräfte in Beiden sind gleich, weshalb diese Voraussetzung der Voraussetzung des 24. Lehrsatzes d. Th. gleich ist, und somit werden, nach dem Beweis derselben, A und B nach entgegengesetzter Seite zurückprallen und ihre volle Kraft behalten. W. z. b. w.

Folgesatz. Aus diesen drei vorhergehenden Lehrsätzen erhellt

deutlich, dass die Richtung eines Körpers eine gleiche Kraft erheische, um verändert zu werden, wie die Bewegung. Hieraus folgt, dass ein Körper, der mehr als die Hälfte seiner Richtung und mehr als die Hälfte seiner Bewegung verliert, mehr Veränderung erleide, als der, der seine ganze Richtung verliert.

27. Lehrsatz. III. Regel. Wenn die Körper an Umfang gleich, und B um ein Kleines schneller bewegt würde als A, so wird nicht nur A in der entgegengesetzten Richtung zurückprallen, sondern B wird auch die Hälfte der Schnelligkeit, um welche es A übertrifft, auf A übertragen, und Beide werden gleich schnell ihre Bewegung in derselben Richtung fortsetzen.

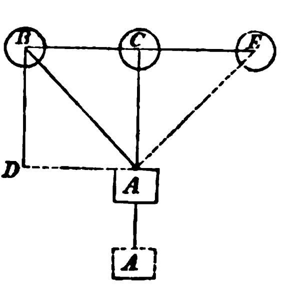
Beweis. A ist (nach der Voraussetzung) nicht nur durch seine Richtung, sondern auch durch seine Langsamkeit, insofern diese der Ruhe theilhaftig ist, B entgegengesetzt (nach dem Folgesatz zu Lehrsatz 22 d. Th.), wornach, obgleich es nach entgegengesetzter Seite zurückprallt, und blos die Richtung geändert wird, desshalb doch nicht die ganze Entgegengesetztheit dieser Körper aufgehoben wird; desshalb muss (nach Axiom 19) die Veränderung sowohl in der Richtung als in der Bewegung geschehen: da aber B (nach der Voraussetzung) schneller als A bewegt wird, so wird B (nach Lehrsatz 22 d. Th.) stärker als A seyn; somit (nach Axiom 20) wird die Veränderung in A von B ausgehen, wodurch es auf die entgegengesetzte Seite zurückprallen wird. Das war das Erste.

Ferner, solang A langsamer als B bewegt wird, widersteht es (nach dem Folgesatz 1 zu Lehrsatz 22 d. Th.) dem B; folglich muss die Veränderung so lange dauern (nach Axiom 19), als es nicht langsamer als B bewegt wird: allein, schneller als B bewegt zu werden, dazu wird es in dieser Voraussetzung von keiner Ursache, die stark genug sey, gezwungen; da es also weder langsamer als B bewegt werden kann, da es von B angetrieben wird, noch auch schneller als B, so wird es folglich gleich schnell wie B seine Bewegung fortsetzen. Ferner, wenn B weniger als die Hälfte des Schnelligkeitsüberschusses auf A überträgt, dann wird A langsamer als B seine Bewegung fortsetzen; überträgt es aber mehr wie die Hälfte, dann wird A schneller als B seine Bewegung fortsetzen, welches Beides widersinnig ist, wie wir bereits erwiesen haben: folglich wird die Veränderung so weit gehen, bis B die Hälfte des Schnelligkeitsüberschusses auf A übertragen hat, die B (nach Lehrsatz 20 d. Th.) verlieren muss, und so werden Beide

gleich schnell ohne irgend eine Entgegengesetztheit ihre Bewegung nach derselben Seite fortsetzen. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass, je schneller ein Körper sich bewegt, er desto mehr eine solche Richtung erhält, in der Linie, in welcher er sich bewegt, seine Bewegung fortzusetzen, und dagegen, je langsamer, er um so weniger eine solche Richtung erhält.

Anmerkung. Damit der Leser die Kraft der Richtung nicht mit der der Bewegung verwechsle, mag hier noch Einiges beigefügt werden, um die Kraft der Richtung von der Kraft der Bewegung durch genaue Erklärung zu unterscheiden. Wenn also die Körper A und C als gleich und mit gleicher Schnelligkeit in gerader Richtung sich gegen einander bewegend gedacht werden, so werden diese beiden (nach Lehrsatz 24 d. Th.) auf entgegengesetzte Seiten zurückprallen und dabei ihre volle Bewegung behalten. Wenn aber der Körper C in B ist und schief nach A bewegt wird, so ist klar, dass er minder die Richtung erhalten hat, nach der Linie BD oder CA bewegt zu werden. Daher, obgleich er die gleiche Bewegung mit A hat, so ist doch die Kraft der Richtung des gerade nach A bewegten C, die mit der Richtungskraft des Körpers A gleich ist, grösser als die Richtungskraft des C selber, das von B gegen A sich bewegt, und um so viel grösser, als die Linie BA grösser ist als die Linie CA; denn, so viel die Linie BA grösser ist als die Linie CA, um so viel mehr Zeit braucht B (wenn, wie hier angenommen wird, B und A sich gleich schnell bewegen), um nach der Linie BD oder CA, wodurch es der Richtung des Körpers A entgegen ist, sich bewegen zu können, so dass, wenn C in schiefer Linie aus B auf A stösst, es eine solche Richtung erhalten wird, als ob es nach der Linie AB, nach B zu, seine Bewegung fortsetzte (ich setze nämlich voraus, dass B an dem Punkte sey, wo die Linie AB die verlängerte Linie BC durchschneidet und so weit von C entfernt ist, wie C von B);



aber A wird, seine volle Bewegung und Richtung beibehaltend, gegen C zu laufen und den Körper B mit sich zu treiben fortfahren, weil B, solang es der Diagonale AB nach in seiner Bewegung bestimmt und mit gleicher Schnelligkeit wie A sich bewegt, mehr Zeit braucht als A, um einen Theil der Linie AC durch seine Bewegung zu beschreiben, und so weit der Richtung des Körpers

A, die stärker ist, entgegengesetzt ist. Damit aber die Richtungskraft des aus B gegen A bewegten C, soweit es an der Linie AC Theil hat, gleich sey der Richtungskraft des C selber, das sich gerade nach A bewegt, oder (nach der Voraussetzung) selbst des A, so muss nothwendig B so viel Grade der Bewegung mehr als A haben, als um so viel Theile die Linie B A grösser ist als die Linie C A; und dann, wo es schief auf den Körper A stösst, wie A auf die entgegengesetzte Seite nach A und B nach B, so wird Jedes, mit Beibehaltung seiner vollen Bewegung, zurückprallen. Wenn aber der Ueberschuss des B über A grösser ist als der Ueberschuss der Linie B A über die Linie C A, dann wird B das A nach A' treiben und ihm nur so viel von seiner Bewegung mittheilen, bis sich die Bewegung B zur Bewegung A verhält, wie die Linie B A zur Linie C A, und indem es nur so viel Bewegung, als es auf A übergetragen, verliert, wird es nach der Seite hin, wohin es früher bewegt wurde, sich wieder fortbewegen. Wenn sich z. B. die Linie A C zur Linie A B, wie 1 zu 2, und die Bewegung des Körpers A zur Bewegung des Körpers B wie 1 zu 5 verhält, dann wird B einen Grad seiner Bewegung auf A übertragen und es nach der entgegengesetzten Seite treiben, und B wird mit den übrigbleibenden vier Graden nach derselben Seite hin seine Bewegung fortsetzen, wohin es früher strebte.

28. Lehrsatz. IV. Regel. Wenn der Körper A ganz ruht und ein wenig grösser wäre als B, so mag man B mit jeder beliebigen Schnelligkeit nach A bewegen, es wird das A selber nie in Bewegung setzen, sondern von ihm auf die entgegengesetzte Seite getrieben werden, indem es seine volle Bewegung beibehält. (S. die Fig. zu Lehrsatz 27.)

Bemerkung. Die Entgegengesetztheit dieser Körper kann auf dreierlei Weise aufgehoben werden: entweder dass der eine den andern mit sich reisst, und sie sich hernach gleich schnell nach derselben Seite fortbewegen; oder dass einer auf eine entgegengesetzte Seite zurückprallt, und der andere seine volle Ruhe beibehält, oder dass einer auf die entgegengesetzte Seite zurückprallt und etwas von seiner Bewegung auf den andern ruhenden überträgt; einen vierten Fall aber gibt es nicht (nach Maassgabe von Lehrsatz 13 d. Th.): es wird daher (nach Lehrsatz 23 d. Th.) noch zu beweisen seyn, dass nach unserer Annahme die geringste Bewegung in diesen Körpern Statt findet.

Beweis. Wenn B das A bewegen würde, bis Beide sich mit



derselben Schnelligkeit fortbewegen, so müsste es (nach Lehrsatz 20 d. Th.) so viel von seiner Bewegung auf A übertragen, als A erhält; (nach Lehrsatz 21 d. Th.) müsste es mehr als die Hälfte seiner Bewegung verlieren und folglich (nach dem Folgesatz zu Lehrsatz 27 d. Th.) auch mehr als die Hälfte seiner Richtung: demnach würde es (nach dem Folgesatz zu Lehrsatz 26 d. Th.) mehr Veränderung erleiden, als wenn es nur seine Richtung verlöre, und, wenn A etwas von seiner Ruhe verliert, aber nicht so viel, dass es sich mit B schliesslich in gleicher Schnelligkeit fortbewege, dann wird die Entgegengesetztheit dieser zwei Körper nicht aufgehoben werden; denn A wird durch seine Langsamkeit, insofern diese an der Ruhe Theil hat (nach dem Folgesatz 1 zu Lehrsatz 22 d. Th.), der Schnelligkeit von B entgegen seyn, und so wird B noch auf die entgegengesetzte Seite zurückprallen müssen und seine ganze Richtung und einen Theil der Bewegung selber, die es auf A übertragen hat, verlieren, was auch eine grössere Veränderung ist, als wenn es die Richtung allein verlieren würde: die Veränderung wird also nach unserer Annahme, weil sie in der Richtung allein ist, die geringste seyn, die es in diesen Körpern geben kann, und demnach (nach Lehrsatz 23 d. Th.) wird es keine andere geben. W. z. b. w.

Bei dem Beweise dieses Lehrsatzes ist noch zu bemerken, dass dasselbe auch für Anderes gilt; wir haben nämlich den Lehrsatz 19 d. Th. nicht citirt, wo bewiesen wird, dass die volle Richtung verändert werden könne, und nichts desto minder die volle Bewegung bleibe, auf welches man jedoch achten muss, um die Kraft des Beweises richtig zu erfassen. Denn im Lehrsatze 23 d. Th. haben wir nicht gesagt, dass die Veränderung stets die absolut kleinste, sondern die kleinste, die es geben kann, seyn wird. Dass es aber eine solche Veränderung, die allein in der Richtung besteht, geben kann, wie wir in diesem Beweis voraussetzen, erhellt aus Lehrsatz 18 und 19 d. Th. und Folgesatz.

29. Lehrsatz. V. Regel. Wenn der ruhende Körper A (s. Fig. z. Lehrs. 30) kleiner ist, als B, und B beliebig langsam sich nach A bewegt, so wird er jenen mit sich bewegen, indem er nämlich einen Theil seiner Bewegung so auf A überträgt, dass beide hierauf gleich schnell bewegt werden. (S. Art. 50 Th. 2 der Pr.)

Bei dieser Regel können auch, wie bei der vorhergehenden, nur drei Fälle angenommen werden, in denen diese Entgegengesetztheit aufgehoben wird; wir werden aber zeigen, dass, nach



[illegible]

[illegible] stärker als A, [illegible] keiner von diesen beiden Fä[illegible] [illegible] eintreffen, dass nämlich B das A [illegible] [illegible] A zurückprallt; w. z. b. w. (S. Art. [illegible]



31. Lehrsatz. VII. Regel. **Wenn B und A sich nach derselben Seite bewegten, und zwar A langsamer, B aber ihm folgend schneller, so dass es jenes endlich berührte, und A grösser wäre, als B, aber der Ueberschuss der Schnelligkeit in B grösser wäre, als der Ueberschuss der Grösse in A, dann wird B nur so viel von seiner Bewegung auf A übertragen, dass Beide hernach gleich schnell und nach denselben Seiten vorschreiten. Wenn aber hingegen der Ueberschuss der Grösse in A grösser ist, als der Ueberschuss der Schnelligkeit in B, dann wird es von ihm auf die entgegengesetzte Seite zurückgetrieben, indem es seine ganze Bewegung beibehält. (S. Art. 52 Th. 2 der Pr.) Hier können wiederum wie im Vorigen nur drei Fälle gedacht werden.**

Beweis des ersten Theils. B kann von A, da es (nach Lehrsatz 21 und 22 d. Th.) stärker als dieses angenommen wird, nicht auf die entgegengesetzte Seite zurückgestossen werden (nach Axiom 20): folglich, da das B selber stärker ist, wird es A mit sich bewegen, und zwar auf solche Weise, dass sie sich mit gleicher Schnelligkeit fortbewegen; denn dann erfolgt auch die geringste Veränderung, wie aus dem Vorhergehenden leicht erhellt.

Beweis des zweiten Theils. B kann nicht A, da es (nach Lehrsatz 21 und 22 d. Th.) minder stark als dieses angenommen wird, fortstossen (nach Axiom 20) und ihm auch nichts von seiner Bewegung geben: daher (nach Folgesatz zu Lehrsatz 14 d. Th.) wird B seine ganze Bewegung behalten, aber nicht nach derselben Seite; denn nach der Annahme wird es von A gehindert. Folglich (nach dem, was in dem zweiten Cap. der Diopt. gesagt ist) wird es auf die entgegengesetzte Seite zurückprallen und behält seine ganze Bewegung (nach Lehrsatz 18 d. Th.) w. z. b. w.

Bemerkung. Wir haben in den vorhergehenden Lehrsätzen als bewiesen angenommen, dass jeder Körper, in gerader Richtung auf einen andern stossend, von dem er gänzlich aufgehalten wird, weiter nach derselben Seite vorzuschreiten, auf die entgegengesetzte, nicht aber auf irgend eine andere Seite zurückprallen müsse; um dieses zu verstehen, lese man Cap. 2 der Dioptr.

Anmerkung. Bisher haben wir, um diejenigen Veränderungen der Körper zu erklären, die durch gegenseitigen Stoss erfolgen, zwei Körper als von allen übrigen getrennt betrachtet, indem wir keine Rücksicht auf die sie überall umgebenden Körper nahmen. Nun wollen wir aber ihren Zustand und ihre Veränderungen be-



trachten, mit Rücksicht auf die Körper, die sie überall umgeben.

32. Lehrsatz. Wenn der Körper B überall von bewegten Körperchen umgeben ist, die ihn mit gleicher Kraft nach allen Seiten zugleich treiben, wird er, solange keine andere Ursache entgegenwirkt, auf derselben Stelle unbewegt verharren.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus sich; denn, wenn der Körper durch den Stoss der Körperchen, die von der einen Seite wirken, nach einer Seite bewegt würde, so würden die Körperchen, die ihn bewegen, mit grösserer Kraft treiben, als die andern, die ihn zur selben Zeit auf die entgegengesetzte Seite treiben und ihre Wirkung nicht geltend machen können (nach Axiom 20), was gegen die Annahme wäre.

33. Lehrsatz. Der Körper B kann unter den oben angenommenen Verhältnissen durch den Hinzutritt jeder beliebigen kleinen Kraft nach jeder beliebigen Seite hin bewegt werden.

Beweis. Alle Körper, die B unmittelbar berühren, weil sie (nach der Annahme) in Bewegung sind, und B (nach dem Vorigen) unbewegt bleibt, werden, sobald sie B berühren, mit Beibehaltung ihrer vollen Bewegung nach einer andern Seite zurückprallen (nach Lehrsatz 28 d. Th.), und somit wird der Körper B stets von den Körpern, die ihn unmittelbar berühren, wieder freiwillig verlassen. Man denke sich also B so gross, als man will, es bedarf keiner Thätigkeit, um es von den Körpern, die es unmittelbar berühren, zu trennen (nach dem, was wir bei der 8. Definition unter 4 bemerkt haben). Desshalb kann keine äussere Kraft, und denke man sie auch noch so klein, gegen B anstossen, die nicht grösser wäre als die Kraft, die B hat, um auf seiner Stelle zu verharren (denn wir haben schon gezeigt, dass es keine Kraft hat, um an den es unmittelbar berührenden Körpern festzuhalten), und die, auch dem Stosse der Körperchen hinzugefügt, die zugleich mit jener äussern Kraft B nach dieser Seite treiben, nicht grösser wäre als die Kraft der andern Körperchen, die dieses B auf die entgegengesetzte Seite treiben (jene wurde nämlich ohne die äussere Kraft, als dieser gleich angenommen); folglich wird (nach Axiom 20) der Körper B von dieser äussern Kraft, so klein man sie auch immer denke, nach irgend einer Seite bewegt werden. W. z. b. w.

34. Lehrsatz. Der Körper B kann unter den oben an-



genommenen Verhältnissen nicht schneller bewegt werden, als er von einer äusseren Kraft getrieben ist, obgleich die Theile, von denen er umgeben wird, sich weit schneller bewegen.

Beweis. Die Körperchen, die zugleich mit der äusseren Kraft den Körper B nach derselben Seite treiben, obgleich sie sich viel schneller bewegen, als die äussere Kraft B bewegen kann, werden doch, weil (nach der Annahme) sie keine grössere Kraft haben als die Körper, die dieses B auf die entgegengesetzte Seite zurücktreiben, alle ihre Richtungskräfte nur daran wenden, diesen zu widerstehen, und ihnen (nach Lehrsatz 32 d. Th.) keine Schnelligkeit mittheilen. Folglich, wenn keine andere Umstände oder Ursachen angenommen werden, wird B von keiner andern Ursache als von der äussern Kraft einige Schnelligkeit erhalten, und somit (nach Axiom 8 Th. 1) wird es nicht schneller bewegt werden können, als es von der äussern Kraft getrieben ist. W. z. b. w.

35. Lehrsatz. Wenn der Körper B so von einem äussern Stoss bewegt wird, empfängt er den grössten Theil seiner Bewegung von den Körpern, von denen er stets umgeben wird, nicht aber von einer äussern Kraft.

Beweis. Der Körper B, wenn er noch so sehr gross gedacht wird, muss von einem wenn auch noch so geringen Stosse bewegt werden. (Nach Lehrsatz 33 d. Th.) Man nehme also an, B wäre viermal so gross als der äussere Körper, durch dessen Kraft es gestossen wird: wenn also (nach dem Vorhergehenden) beide gleich schnell bewegt werden müssen, so wird auch viermal so viel Bewegung in B seyn als in dem äussern Körper, von dem er gestossen wird (nach Lehrsatz 21 d. Th.); desshalb (nach Axiom 8 Th. 1) hat es den hauptsächlichsten Theil seiner Bewegung nicht von der äussern Kraft. Und weil ausser dieser keine andere Ursachen angenommen werden als die Körper, von denen es beständig umgeben wird (denn das B selber wird an sich unbewegt angenommen), so erhält es folglich (nach Axiom 7 Th. 1) nur von den Körpern, die es umgeben, den hauptsächlichsten Theil seiner Bewegung, nicht aber von der äussern Kraft. W. z. b. w.

Bemerkung. Wir können hier nicht, wie oben, sagen, dass die Bewegung der Theilchen, die von einer Seite kommen, zum Widerstande gegen die Bewegung der Theilchen, die von der andern Seite kommen, erforderlich wäre, denn die Körper, die mit gleicher Bewegung (wie hier angenommen wird) sich gegen

einander bewegen, sind nur durch die Richtung,[1] nicht aber durch die Bewegung einander entgegen (nach Folgesatz zu Lehrsatz 19 d. Th.); somit geben sie nur ihre Richtung, nicht aber ihre Bewegung in dem gegenseitigen Widerstande auf, und daher kann der Körper B keine Richtung und folglich (nach Folgesatz zu Lehrsatz 27 d. Th.) keine Schnelligkeit, sofern sie sich von der Bewegung unterscheidet, von den umgebenden Körpern empfangen, aber wohl Bewegung; ja sogar, wenn die fremde Kraft hinzukommt, muss er nothwendig von ihnen bewegt werden, wie wir in diesem Satze gezeigt haben, und aus der Weise, wie wir im 33. Lehrsatze verfahren, deutlich zu ersehen ist.

36. Lehrsatz. Wenn ein Körper, z. B. unsere Hand, sich überall hin mit gleicher Bewegung bewegen kann, so dass sie keinen Körpern irgend widersteht, und auch keine andere Körper ihr auf irgend eine Weise widerstehen, so werden nothwendig in jenem Raume, durch welchen sie sich so bewegt, so viel Körper nach der einen Seite als nach irgend einer andern, mit einer unter sich gleichen und mit der Hand gleichen Schnelligkeitskraft bewegt werden.

Beweis. Ein Körper kann sich durch keinen Raum bewegen, der nicht voll von Körpern ist. (Nach Lehrsatz 3 d. Th.) Ich sage also, der Raum, durch welchen unsere Hand sich so bewegen kann, ist von Körpern angefüllt, die unter denselben Bedingungen, die ich genannt, in Bewegung gesetzt werden. Verneint man diess, so nehme man an, dass sie ruhen oder auf eine andere Weise sich bewegen. Ruhen sie, so werden sie nothwendig der Bewegung der Hand so lange widerstehen (nach Lehrsatz 14 d. Th.), bis deren Bewegung ihnen mitgetheilt wird, so dass sie dann mit ihr nach derselben Seite mit gleicher Schnelligkeit sich bewegén werden. (Nach Lehrsatz 20 d. Th.) In der Voraussetzung wird aber angenommen, dass sie nicht widerstehen; folglich bewegen sich diese Körper. Diess war das Erste.

Ferner müssen sie nach allen Seiten sich bewegen. Denn verneint man diess, so nehme man an, sie bewegen sich nach einer Seite nicht, etwa von A nach B. Wenn sich also die Hand von A nach B bewegt, so stösst sie nothwendig auf bewegte Körper (nach dem ersten Theile dieses Lehrsatzes), und welche zwar.

[1] S. Lehrsatz 24 d. Th.; denn dort ist gezeigt worden, dass zwei Körper, die sich gegenseitig widerstehen, ihre Richtung, nicht aber ihre Bewegung aufgeben.

nach der Annahme des Verneinenden, nach einer andern von der Richtung der Hand verschiedenen Richtung sich bewegen; so werden sie ihr also widerstehen (nach Lehrsatz 14 d. Th.), bis sie mit der Hand selber nach derselben Seite sich bewegen werden (nach Lehrsatz 24 und Anmerkung zu Lehrsatz 27 d. Th.): aber (nach der Annahme) widerstehen sie der Hand nicht und werden somit nach jeder Seite sich bewegen. Das war das Zweite.

Wiederum werden diese Körper mit unter sich gleicher Schnelligkeitskraft nach jeder Seite hin sich bewegen. Denn, wenn man voraussetzte, sie würden nicht mit gleicher Schnelligkeitskraft sich bewegen, so nehme man an, dass sie von A nach B nicht mit so grosser Schnelligkeitskraft sich bewegen als diejenigen, welche von A nach C sich bewegen. Desshalb, wenn die Hand mit derselben Schnelligkeit (denn, dass sie mit gleicher Bewegung nach allen Seiten ohne Widerstand bewegt werden kann, wird vorausgesetzt), mit welcher die Körper von A nach C sich bewegen, von A nach B bewegt würde, so würden die von A nach B bewegten Körper so lange der Hand widerstehen (nach Lehrsatz 14 d. Th.), bis sie mit gleicher Schnelligkeitskraft wie die Hand bewegt würden (nach Lehrsatz 31 d. Th.); das ist aber gegen die Annahme: folglich werden sie mit gleicher Kraft der Schnelligkeit nach allen Seiten sich bewegen. Das war das Dritte.

C

A B

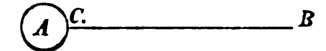
Endlich, wenn die Körper nicht mit gleicher Kraft der Schnelligkeit wie die Hand bewegt würden, so wird die Hand entweder langsamer, d. h. mit geringerer Kraft der Schnelligkeit, oder schneller, d. h. mit grösserer Kraft der Schnelligkeit, bewegt werden als die Körper. Wenn das Erste, so wird die Hand den Körpern widerstehen, die ihr nach derselben Seite folgen. (Nach Lehrsatz 31 d. Th.) Wenn das Zweite, so werden die Körper, denen die Hand folgt, und mit welchen sie sich nach derselben Seite bewegt, ihr widerstehen. (Nach demselben Lehrsatze.) Beides ist gegen die Annahme. Da also die Hand weder langsamer noch schneller sich bewegen kann, so wird sie mit gleicher Kraft der Schnelligkeit, wie die Körper sich bewegen. W. z. b. w.

Fragt man, warum ich mit gleicher Kraft der Schnelligkeit und nicht schlechtweg mit gleicher Schnelligkeit sage, so lese man die Anmerkung des Folgesatzes zu Lehrsatz 27 d. Th. Fragt man ferner, warum die Hand, während sie z. B. von A nach B sich bewegt, nicht den Körpern widerstehe, die zur selben Zeit mit

gleicher Kraft von B nach A sich bewegen, so lese man Lehrsatz 33 d. Th., woraus man erkennen wird, dass deren Kraft durch die Kraft der Körper aufgewogen werde (denn diese Kraft ist nach dem 3. Theile dieses Lehrsatzes jener gleich), die zur selben Zeit wie die Hand von A nach B sich bewegen.

37. Lehrsatz. Wenn ein Körper, angenommen A, von irgend einer kleinen Kraft nach irgend einer Seite bewegt werden kann, so ist er nothwendig von Körpern umgeben, die mit einer unter sich gleichen Schnelligkeit sich bewegen.

Beweis. Der Körper A muss überall von Körpern umgeben seyn (nach Lehrsatz 6 d. Th.), und zwar von solchen, die nach jeder Seite sich gleich bewegen; denn, wenn sie ruhen würden, könnte der Körper A nicht von jeder kleinen Kraft nach jeder Seite hin (wie angenommen wird) bewegt werden, sondern mindestens von einer so grossen Kraft, dass sie die Körper, die das A unmittelbar berühren, mit sich bewegen könnte. (Nach Axiom 20 d. Th.) Sodann, wenn die Körper, von welchen A umgeben wird, mit grösserer Kraft nach der einen Seite sich bewegten als nach der andern, etwa von B nach C mit grösserer Kraft als von C nach B, da es überall von bewegten Körpern umgeben ist, wie wir bereits bewiesen, so müssten nothwendig (durch das, was wir Lehrsatz 33 bewiesen) die Körper, die von B nach C sich bewegen, A nach derselben Seite mit sich reissen. Und desshalb reicht nicht jede



kleine Kraft hin, um A nach B zu bewegen, sondern nur eine genau so grosse, dass sie den Ueberschuss der Bewegung der Körper, die von B nach C kommen, ersetzen kann. (Nach Axiom 20.) Desshalb müssen sie alle mit gleicher Kraft nach allen Seiten sich bewegen. W. z. b. w.

Anmerkung. Da diess sich bei den Körpern so verhält, die Flüssigkeiten genannt werden, so sind folglich diejenigen Körper flüssig, die in viele kleine und mit gleicher Kraft nach allen Seiten bewegte Theilchen getheilt sind. Und wenn gleich jene Theilchen auch nicht vom schärfsten Auge erschaut werden können, so wird das doch nicht zu läugnen seyn, was wir eben klar bewiesen haben. Denn aus den vorhergehenden Lehrsätzen 10 und 11 ergibt sich zur Genüge eine solche Feinheit der Natur, dass sie (geschweige

mit den Sinnen) von keinem Gedanken bestimmt oder erreicht werden kann. Ferner, da aus dem Vorhergehenden auch hinlänglich fest steht, dass die Körper durch ihre Ruhe allein andern Körpern widerstehen, und wir in der Festigkeit, wie die Sinne aussagen, nichts Anderes erkennen, als dass die Theile fester Körper der Bewegung unserer Hände widerstehen, so schliessen wir deutlich, dass jene Körper, deren Theile alle bei einander ruhen, fest seyen. (S. Art. 54, 55, 56, Th. 2 d. Pr.)

Benedict de Spinoza's

Principien der Cartesischen Philosophie,

in geometrischer Methode dargestellt.

Dritter Theil.

Nachdem nun so die allgemeinsten Principien der natürlichen Dinge dargestellt worden sind, müssen wir zur Erklärung dessen fortschreiten, was aus ihnen folgt. Da jedoch das, was aus diesen Principien folgt, mehr ist, als unser Geist mit dem Gedanken jemals überschauen kann, und wir von ihnen nicht bestimmt werden, eher das Eine als das Andere zu betrachten, so müssen wir vor allem eine kurze Geschichte der hauptsächlichsten Erscheinungen, deren Ursachen wir hier untersuchen werden, aufstellen; diese findet man von Art. 5 bis 15 Th. 3 der Pr. Und von Art. 20 bis 43 ist die Annahme aufgestellt, die Cartesius nicht nur zur Erkenntniss der Erscheinungen des Himmels, sondern auch zur Erforschung ihrer natürlichen Ursachen für die passendste hält.

Da es ferner der beste Weg zur Erkenntniss der Natur der Pflanzen oder Menschen ist, zu betrachten, wie sie allmählich aus Keimen entstehen und erzeugt werden, so werden solche Principien auszumitteln seyn, die sehr einfach und ganz leicht zu erkennen sind, woraus wir zeigen, dass, wie aus Keimen, die Sterne, der Himmel und überhaupt Alles, was wir in dieser sichtbaren Welt wahrnehmen, entstanden seyn kann; obgleich wir wohl wissen, dass sie nie so entstanden sind. Denn auf diese Weise können wir ihre Natur weit besser auseinandersetzen, als wenn wir sie bloss beschrieben, wie sie jetzt sind.

Ich sage, wir suchen einfache und leicht erkennbare Principien, denn, wenn es nicht solche sind, werden wir ihrer nicht bedürfen, weil wir uns nämlich nur desshalb Keime für die Dinge denken

damit ihre Natur uns desto leichter deutlich werde, und wir nach der Weise der Mathematiker von dem Klarsten zu dem Dunkleren und von dem Einfachsten zu dem Zusammengesetzteren aufsteigen mögen.

Weiter sagen wir, dass wir solche Principien suchen, woraus wir die mögliche Entstehung der Sterne, der Erde etc. nachweisen; denn solche Principien, die nur zur Erklärung der Erscheinungen des Himmels hinreichen, wie hier und da die Astronomen thun, suchen wir nicht, sondern solche, die uns auch zur Erkenntniss der irdischen Erscheinungen leiten (weil wir nämlich dafür halten, dass Alles, was wir auf der Erde sich ereignen sehen, unter die Naturerscheinungen zu rechnen ist). Um aber diese zu finden, ist z. einer tauglichen Annahme Folgendes zu beobachten.

I. Dass sie (blos an sich betrachtet) keinen Widerspruch in sich schliesse.

II. Dass sie die einfachste sey, welche es geben kann.

III. Dass sie, was aus dem Zweiten folgt, ganz leicht zu erkennen sey.

IV. Dass Alles, was wir in der ganzen Natur beobachten, daraus abgeleitet werden könne.

Wir sagten endlich, wir dürften eine Annahme machen, woraus wir, als aus ihrer Ursache, die Naturerscheinungen ableiten können, obgleich wir wohl wissen, dass sie nicht so entstanden sind. Um dieses verständlich zu machen, führe ich folgendes Beispiel an. Wenn Jemand auf einem Papier eine krumme Linie, die man eine Parabel nennt, gezeichnet sieht und ihre Natur erforschen will, so ist es gleichviel, ob er voraussetzt, diese Linie sey zuvor aus einem Kegel geschnitten und hernach auf das Papier gedruckt, oder sie sey durch die Bewegung zweier geraden Linien hingezeichnet oder auf eine andere Weise entstanden, wenn er nur aus dem, was er voraussetzt, alle Eigenschaften der Parabel darthun kann. Ja, wenn er auch weiss, jene Linie auf dem Papier sey durch den Abdruck eines durchschnittenen Kegels entstanden, so wird er nichts desto minder sich beliebig eine andere Ursache denken können, welche ihm die passendste scheint, um alle Eigenschaften der Parabel zu erklären. So können wir auch, um die Züge der Natur zu erklären, irgend eine beliebige Annahme machen, wenn wir nur daraus alle Naturerscheinungen mit mathematischer Folgerichtigkeit ableiten. Und, was noch bemerkenswerther ist, wir werden kaum etwas annehmen können, woraus nach den oben erklärten Naturgesetzen nicht dieselben Wirkungen, [illegible]

vielleicht mühsamer, abgeleitet werden könnten. Denn, da auf Grund dieser Gesetze die Materie alle Formen, deren sie fähig ist, nach und nach annimmt, so werden wir, wenn wir diese Formen der Reihe nach betrachten, endlich zu jener, die die Form dieser Welt ist, gelangen können, so dass aus der falschen Annahme kein Irrthum zu fürchten ist.

Heischesatz.

Es wird verlangt, dass man zugebe, es sey alle jene Materie, aus welcher diese sichtbare Welt zusammengesetzt ist, anfangs von Gott in Theilchen getheilt gewesen, die so viel als möglich unter einander gleich gewesen, doch nicht kugelförmig, weil mehrere mit einander verbundene Kügelchen keinen Raum ununterbrochen ausfüllen, sondern in anders gestaltige Theile, die der Grösse nach mittelmässig waren oder die Mitte hielten unter allen jenen, aus welchen jetzt die Himmel und Gestirne gebildet sind, und dass diese Theilchen ein solches Mass von Bewegung in sich gehabt, als man jetzt in der Welt findet, und dass sie gleich bewegt gewesen, sowohl jeder einzelne Theil um sein eigenes Centrum und einer von dem andern getrennt, so dass sie einen flüssigen Körper bilden, wie wir den Himmel für einen solchen halten, als auch mehrere zugleich um gewisse andere Punkte herum, die [illegible] von einander entfernt und auf dieselbe Weise geordnet [illegible] wie jetzt die Mittelpunkte der Fixsterne, sodann auch um noch zahlreichere andere Punkte, die der Anzahl der Planeten [illegible] kommen und so eben so viele verschiedene Wirbel bilden, als Gestirne in der Welt sind. (S. die Fig. zu Art. 47 [illegible])

Diese Annahme schliesst, an sich betrachtet, keinen [illegible] in sich: sie schreibt nämlich der Materie weiter nichts [illegible] als die Theilbarkeit und die Bewegung, welche Modificationen [illegible] oben bewiesen, in der Materie wirklich vorhanden [illegible] weil wir gezeigt haben, dass die Materie unbegrenzt [illegible] Himmels und der Erde ein und dieselbe ist, so können [illegible] vor irgend welchem Widerspruch [illegible] Modificationen in der ganzen Materie gewesen sind.

[illegible] ist diese Annahme eine höchst [illegible] weil [illegible] der Unähnlichkeit in den Theilchen [illegible] Materie im Anfang getheilt gewesen [illegible] Bewegung: woraus folgt, dass diese Annahme [illegible] Erkenntniss sehr leichte ist. [illegible] diese Annahme weiter nichts als [illegible] der Materie

gewesen voraussetzt, als was einem Jeden von selbst aus dem blossen Begriff der Materie einleuchtet, nämlich die Theilbarkeit und die örtliche Bewegung. — Dass aber aus derselben Alles, was in der Natur beobachtet wird, abgeleitet werden kann, werden wir durch die That, soweit es möglich ist, zu zeigen versuchen, und zwar in folgender Ordnung. — Zuerst werden wir die Flüssigkeit der Himmel aus derselben ableiten und erklären, wie dieselbe die Ursache des Lichtes ist. Hierauf werden wir zur Natur der Sonne übergehen und zugleich zu dem, was an den Fixsternen beobachtet wird. Sodann werden wir von den Kometen und endlich von den Planeten und deren Erscheinungen reden.

Definitionen.

I. Unter Ekliptik verstehen wir jenen Theil des Wirbels, der bei der Drehung um die Axe den grössten Kreis beschreibt.

II. Unter Polen verstehen wir die Theile des Wirbels, die von der Ekliptik am weitesten entfernt sind, oder welche die kleinsten Kreise beschreiben.

III. Unter Neigung zur Bewegung verstehen wir nicht irgend einen Gedanken, sondern nur, dass der Theil der Materie so gelegen und zur Bewegung geneigt ist, dass er in der That sich irgend wohin bewegen würde, wenn er von keiner Ursache gehindert wäre.

IV. Unter Winkel verstehen wir, was an einem Körper über die Kugelgestalt hinausragt.

Axiome.

I. Mehrere mit einander verbundene Kügelchen können einen Raum nicht ununterbrochen ausfüllen.

II. Das in winkelige Theile getheilte Stück einer Materie erfordert, wenn seine Theile sich um ihre eigenen Mittelpunkte bewegen, einen grössern Raum, als wenn alle seine Theile ruhten, und deren Seiten sich alle unmittelbar einander berührten.

III. Je kleiner ein Theil der Materie ist, um desto leichter wird er von derselben Kraft getheilt.

IV. Die Theile der Materie, die nach derselben Seite in Bewegung sind und sich in der Bewegung selbst nicht von einander entfernen, sind nicht wirklich getheilt.

1. Lehrsatz. Die Theile, in welche die Materie zuerst getheilt war, waren nicht rund, sondern eckig.

Beweis. Die ganze Materie war von Anfang in gleiche und

ähnliche Theile getheilt (nach dem Heischesatz); folglich (nach Axiom 1 und Lehrsatz 2 Th. 2) waren sie nicht rund: also (nach Def. 4) eckig. W. z. b. w.

2. Lehrsatz. Die Kraft, welche bewirkte, dass die Theilchen der Materie sich um ihre eigenen Mittelpunkte bewegten, bewirkte zugleich auch, dass die Winkel der Theilchen in gegenseitigem Zusammentreffen sich an einander rieben.

Beweis. Die ganze Materie war (nach dem Heischesatz) vom Anfang in gleiche und (nach Lehrsatz 1 d. Th.) in eckige Theile getheilt. Wenn also, sobald sie sich um ihre eigenen Mittelpunkte zu bewegen anfingen, ihre Winkel sich nicht an einander gerieben hätten, so hätte nothwendig (nach Axiom 8) die ganze Materie mehr Raum einnehmen müssen, als da sie ruhte; diess ist aber widersinnig (nach Lehrsatz 4 Th. 2): folglich haben sich ihre Winkel an einander gerieben, sobald sie sich zu bewegen angefangen haben; w. z. b. w.

(Schluss fehlt.)



Anhang,

metaphysische Gedanken

enthaltend,

worin die schwierigeren Fragen des allgemeinen wie des speciellen Theiles der Metaphysik, über das Seyende und dessen Affectionen, über Gott und dessen Attribute und über den menschlichen Geist kurz erörtert werden

von

Benedict de Spinoza
aus Amsterdam.

Anhang,

metaphysische Gedanken enthaltend.

Erster Theil,

worin das Hauptsächlichste, was sowohl im allgemeinen wie im besonderen Theile der Metaphysik über das Seyende und dessen Affectionen uns gewöhnlich entgegentritt, kurz erläutert wird.

Erstes Capitel.

Von dem wirklich Seyenden, dem erdichteten und dem Gedankenwesen.

Ich sage nichts über die Definition dieser Wissenschaft, noch auch über ihren Gegenstand, sondern ich will hier blos das erläutern, was dunkler ist und mitunter von denen, die über Metaphysik schreiben, behandelt wird.

Definition des Seyenden. Fangen wir also vom Seyenden an, so verstehe ich darunter Alles das, von dem wir, wenn wir es klar und deutlich erfassen, finden, dass es nothwendig da sey oder wenigstens da seyn könne.

Aus dieser Definition oder, wenn man lieber will, Beschreibung folgt aber, dass die Chimäre, dass ein erdichtetes Seyendes und ein Gedankenwesen in keiner Weise zu den wirklichen Wesen gerechnet werden können. Denn[1] die Chimäre kann vermöge ihrer Natur nicht da seyn. Das erdichtete aber schliesst eine klare und bestimmte Auffassung aus, weil der Mensch nur aus blosser reiner Willkür und nicht wie beim Irrthum unbewusst, sondern erkennend und bewusst das verbindet, was er verbinden, und das trennt, was er trennen will. Das Gedankenwesen endlich ist nichts

[1] Die Chimäre, das erdichtete und das Gedankenwesen sind nichts Seyendes. Man bemerke, dass wir hier und im Folgenden unter Chimäre das verstehen, dessen Natur einen offenbaren Widerspruch in sich schliesst, wie Cap. 3 weitläufiger erörtert wird.

als ein Denkmodus, der dazu dient, die erkannten Dinge leichter zu behalten, zu erklären und sich in der Phantasie vorzustellen. Hiebei ist zu bemerken, dass wir unter Denkmodus das verstehen, was wir in der Anmerkung zu Lehrsatz 4 Th. 1 erklärt haben, nämlich alle Affectionen des Denkens, also Verstand, Lust, Phantasie etc.

Durch welche Denkmodi wir die Dinge behalten können.

Dass es aber gewisse Denkmodi gibt, die dazu dienen, um die Dinge fester und leichter zu behalten und sie, wann wir wollen, zurückzurufen oder uns zu vergegenwärtigen, steht denen hinlänglich fest, die sich jener allgemein bekannten Gedächtnissregel bedienen: dass nämlich, um das Neueste zu behalten und dem Gedächtniss einzuprägen, auf ein anderes uns Vertrautes zurückgegangen wird, das dem Namen oder der Sache nach damit zusammentrifft. Aehnlich dieser Weise haben die Philosophen alle Naturdinge auf gewisse Classen zurückgeführt, auf welche sie zurückgehen, sobald ihnen etwas Neues aufstösst, und welche sie Gattung, Art, etc. nennen.

Mit welchen Denkmodi wir die Dinge erklären können.

Um ferner ein Ding zu erklären, haben wir auch Denkmodi, indem wir es nämlich durch die Vergleichung mit einem andern bestimmen. Die Denkmodi, womit wir diess bewirken, nennt man Zeit, Zahl, Mass und dgl. Hiervon dient die Zeit zur Erklärung der Dauer, die Zahl zur Erklärung der getrennten, das Mass zur Erklärung der zusammenhängenden Quantität.

Mit welchen Denkmodi wir die Dinge uns in der Phantasie vorstellen.

Da wir endlich gewohnt sind, von Allem, was wir erkennen, uns auch gewisse Bilder in unserer Phantasie zu malen, so geschieht es, dass wir positiv Nichtseyendes uns wie Seyendes vorstellen. Denn der Geist, an sich betrachtet, da er ein denkendes Wesen ist, hat nicht mehr Macht zum Bejahen als zum Verneinen; da aber Vorstellen in der Phantasie nichts Anderes ist, als die Spuren inne werden, die sich in dem Gehirne von der Bewegung der Geister finden, die in den Sinnen von den Objecten angeregt wurde, so kann eine solche Empfindung nur eine verwirrte Bejahung seyn. Und daher kömmt es, dass wir uns alle Modi, die der Geist zum Verneinen gebraucht, wie Blindheit, Aeusserstes oder Ende, Schluss, Finsterniss etc., als Seyendes vorstellen.

Warum die Gedankenwesen nicht Vorstellungen von Dingen sind und doch für solche gehalten werden.

Hieraus erhellt deutlich, dass diese Denkmodi nicht die Vorstellungen von Dingen sind und in keinerlei Art zu den Vorstellungen gerechnet werden können; desshalb haben sie auch keinen Gegenstand, der nothwendig da ist oder da seyn kann. Der Grund aber, wesshalb diese Denkmodi für Vorstellungen der Dinge gehalten werden, ist, weil sie so unmittelbar von den Vorstellungen der realen Dinge ausgehen und entspringen, dass diejenigen, welche nicht sorgfältigst darauf achten, sie sehr leicht damit verwechseln; daher hat man ihnen auch Namen gegeben, gleichsam um sie als ausser unserem Geiste vorhandenes Seyende zu bezeichnen, und dieses Seyende oder vielmehr Nichtseyende Gedankenwesen genannt.

Die Eintheilung in reales Seyende und Gedanken-Wesen ist schlecht.

Daraus wird leicht zu ersehen seyn, wie unpassend die Eintheilung ist, wornach das Seyende in reales Seyende und Gedankenwesen eingetheilt wird; denn man theilt damit das Seyende in Seyendes und Nichtseyendes ein oder in das Seyende und den Denkmodus. Ich wundere mich indess nicht, dass die Wort- oder Grammatikal-Philosophen in derlei Fehler verfallen; denn sie beurtheilen die Dinge nach den Namen, nicht aber die Namen nach den Dingen.

Wie das Gedankenwesen das reine Nichts, und wie es ein reales Seyende genannt werden kann.

Nicht minder unpassend ist es, wenn man sagt, das Gedankenwesen sey nicht das reine Nichts. Denn, wenn man das, was man mit diesem Namen bezeichnet, ausserhalb des Verstandes sucht, so wird man finden, dass es das reine Nichts ist; versteht man aber die Denkmodi darunter, so ist es wahres reales Seyende. Denn, wenn ich frage, was eine Species sey, so frage ich nach nichts Anderem als nach der Natur jenes Denkmodus, der in der That ein Seyendes ist und von einem andern Denkmodus unterschieden wird. Aber diese Denkmodi können nicht Vorstellungen und können auch nicht wahr oder falsch genannt werden, wie man auch die Liebe nicht wahr oder falsch nennen kann, sondern gut oder schlecht. Wenn Plato den Menschen ein zweifüssiges federloses Thier genannt hat, hat er nicht mehr als die geirrt, welche den Menschen ein vernünftiges Wesen nannten: denn Plato wusste

eben so gut als die Andern, dass der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, er setzte den Menschen nur unter eine bestimmte Classe, damit er, wenn er über den Menschen denken wollte, auf jene leicht zu behaltende Classe zurückgehen und dadurch sofort auf den Begriff des Menschen kommen konnte. So hat auch Aristoteles sehr geirrt, da er glaubte, mit jener seiner Definition das Wesen des Menschen vollkommen entsprechend erklärt zu haben: ob aber Plato das Richtige getroffen habe, wäre noch zu untersuchen; doch das gehört nicht hieher.

Bei der Untersuchung der Dinge darf man das reale Seyende nicht mit dem Gedankenwesen vermengen.

Aus allem oben Gesagten erhellt, dass zwischen dem realen Seyenden und dem Vorgestellten des Gedankenwesens keine Uebereinstimmung sey. Hieraus ist auch leicht zu ersehen, wie sorgfältig man sich bei der Untersuchung der Dinge hüten müsse, um nicht das reale Seyende mit dem Gedankenwesen zu vermengen: denn ein Anderes ist es, die Natur der Dinge, und ein Anderes, die Modi zu erforschen, in welchen die Dinge von uns aufgefasst werden. Vermengt man diess aber mit einander, so werden wir weder die Modi der Auffassung noch die Natur selber erkennen können, ja sogar, was das Hauptsächlichste ist, es wird der Grund seyn, warum wir in grosse Irrthümer verfallen, wie es bisher so Vielen geschehen ist.

Wie das Gedankenwesen und das Erdichtete unterschieden wird.

Es ist auch zu bemerken, dass Viele das Gedankenwesen mit dem Erdichteten verwechseln; denn sie glauben, das Erdichtete sey auch ein Gedankenwesen, da es keine Existenz ausserhalb des Geistes hat. Achten wir aber nur genau auf die so eben gegebenen Definitionen von Gedankenwesen und erdichteten, so findet man unter ihnen sowohl nach Massgabe ihrer Ursache, als auch nach ihrer Natur, ohne Beziehung auf ihre Ursache, einen grossen Unterschied. Denn das Erdichtete, sagten wir, sey nichts als zwei nur aus blosser reiner Willkür, ohne irgend einen vernünftigen Beweggrund, mit einander verbundene Ausdrücke, weshalb das Erdichtete zufällig wahr seyn kann. Das Gedankenwesen hingegen hängt nicht bloss von der Willkür ab und besteht auch nicht aus einigen unter einander verbundenen Ausdrücken, wie aus der Definition offenbar genug ist. Wenn also Jemand fragte, ob das

Erdichtete ein reales Seyendes oder ein Gedankenwesen ist, so darf man nur das wiederholen und wiederum anführen, was wir bereits gesagt haben, dass die Eintheilung in reales Seyende und Gedankenwesen eine schlechte ist, und man also auf einem schlechten Grunde die Frage stelle: ob das Erdichtete ein reales Seyende oder ein Gedankenwesen sey; denn das setzt voraus, dass alles Seyende in reales Seyende und Gedankenwesen eingetheilt wird.

Eintheilung des Seyenden.

Kehren wir jedoch zu unserer Aufgabe zurück, von der wir schon einigermassen abgewichen zu seyn scheinen. Aus der bereits gegebenen Definition oder, wenn man lieber will, Beschreibung des Seyenden ist leicht zu ersehen, dass das Seyende einzutheilen ist in Seyendes, das seiner Natur nach nothwendig da ist, oder dessen Wesenheit das Daseyn in sich schliesst, und in das Daseyn, dessen Wesenheit Seyendes nur als ein mögliches in sich schliesst. Dieses letztere wird in Substanz und Modus eingetheilt, deren Definitionen Th. 1 Art. 51, 52 und 56 der philos. Pr. gegeben werden, wesshalb es nicht nöthig ist, sie hier zu wiederholen. Ich will aber bei dieser Eintheilung nur bemerken, dass wir ausdrücklich sagen, das Seyende wird in Substanz und Modus eingetheilt, nicht aber in Substanz und Accidens; denn das Accidens ist nichts als ein Modus des Denkens, in so fern als er blos die Beziehung bezeichnet. Wenn ich z. B. sage, ein Dreieck wird bewegt, so ist die Bewegung nicht der Modus des Dreiecks, sondern des Körpers, der bewegt wird: daher wird die Bewegung in Beziehung zum Dreieck ein Accidens genannt, in Beziehung zu dem Körper aber ist sie entweder ein reales Wesen oder ein Modus; denn man kann die Bewegung nicht fassen ohne Körper, aber wohl ohne Dreieck.

Damit man nun das bereits Gesagte und auch das folgende besser verstehe, wollen wir zu erklären versuchen, was unter dem Seyn der Wesenheit, dem Seyn des Daseyns, dem Seyn der Vorstellung und dem Seyn der Möglichkeit zu verstehen sey. Hiezu bewegt uns auch noch die Unwissenheit Mancher, die zwischen Wesenheit und Daseyn keinen Unterschied anerkennen wollen oder, wenn sie ihn anerkennen, das Seyn der Wesenheit mit dem Seyn der Vorstellung oder der Möglichkeit verwechseln. Um diesen also und dem Gegenstand selber zu genügen, wollen wir die Sache so deutlich, als wir können, in Folgendem auseinandersetzen.

Zweites Capitel.

Was das Seyn der Wesenheit, das Seyn des Daseyns, das Seyn der Vorstellung und das Seyn der Möglichkeit sey.

Damit wir klar erfassen, was unter diesen vier zu verstehen sey, wird es nur nöthig seyn, dass wir uns das vor Augen stellen, was wir von der unerschaffenen Substanz oder von Gott gesagt haben, nämlich:

Die Geschöpfe sind in Gott eminent.

1) Dass Gott dasjenige eminent enthalte, was man formal in den geschaffenen Dingen findet, d. h., dass Gott solche Attribute habe, in welchen alles Geschaffene auf eine eminentere Weise enthalten ist. (S. Th. 1 Axiom 8 und Folgesatz 1 zu Lehrsatz 12.) Wir begreifen z. B. die Ausdehnung ohne irgend ein Daseyn und haben somit, da sie durch sich keine Kraft dazuseyn hat, bewiesen, dass sie von Gott geschaffen ist. (Im letzten Lehrsatze Th. 1.) Und weil in der Ursache mindestens so viel Vollkommenheit seyn muss als in der Wirkung, so folgt, dass alle Vollkommenheiten der Ausdehnung Gott innewohnen. Weil wir aber hernach sahen, dass das ausgedehnte Ding seiner Natur nach theilbar ist, d. h., eine Unvollkommenheit in sich schliesst, konnten wir also Gott keine Ausdehnung zutheilen (Th. 1 Lehrsatz 16); somit waren wir zu bekennen gezwungen, dass Gott irgend ein Attribut innewohne, das alle Vollkommenheiten der Materie auf eine vorzüglichere Weise enthält (Anm. zu Lehrsatz 9 Th. 1), und das die Stelle der Materie vertreten kann.

2) Dass Gott sich selber und alles Andere erkenne, d. h., Alles objectiv auch in sich habe. (Th. 1 Lehrsatz 9.)

3) Dass Gott die Ursache aller Dinge sey, und dass er mit unbedingter Willensfreiheit handele.

Was das Seyn der Wesenheit, des Daseyns, der Vorstellung und der Möglichkeit ist.

Aus diesem ist also klar zu ersehen, was unter jenen vier zu verstehen ist. Denn das erste Seyn, nämlich der Wesenheit ist nichts Anderes als jener Modus, unter welchem die geschaffenen Dinge in den Attributen Gottes mit inbegriffen sind; es wird

dann das **Seyn der Vorstellung** genannt, insofern Alles objectiv in der Vorstellung Gottes enthalten ist; das **Seyn der Möglichkeit** wird es nur in Betracht der Machtvollkommenheit Gottes genannt, womit er alles bisher noch nicht Daseyende aus unbedingter Willensfreiheit schaffen konnte; das **Seyn des Daseyns** endlich ist eben die Wesenheit der Dinge ausser Gott und an sich betrachtet, und sie wird den Dingen zugetheilt, nachdem sie von Gott geschaffen sind.

Diese vier unterscheiden sich sonst nicht als nur in den Geschöpfen von einander.

Hieraus erhellt deutlich, dass diese vier nicht unter sich, sondern nur in den geschaffenen Dingen verschieden sind, in Gott aber auf keine Weise. Denn wir fassen Gott nicht als einen solchen, der der Möglichkeit nach in einem Andern gewesen sey, und dessen Daseyn und dessen Verstand von seiner Wesenheit nicht verschieden sind.

Antwort auf einige Fragen über die Wesenheit.

Hieraus können wir die Fragen, die hier und dort über die Wesenheit umlaufen, leicht beantworten. Die Fragen sind aber folgende: ob die Wesenheit von dem Daseyn unterschieden werde, und, wenn sie unterschieden wird, ob sie etwas von der Vorstellung Verschiedenes sey, und, wenn sie etwas von der Vorstellung Verschiedenes, ob sie irgend ein Seyn ausserhalb des Verstandes habe, welches letztere man doch gewiss nothwendig zugestehen muss. Auf das Erste nun antworten wir mit der Distinction, dass die Wesenheit in Gott nicht von dem Daseyn verschieden sey, da jene ohne dieses nicht begriffen werden kann; in den übrigen Wesen aber die Wesenheit von dem Daseyn verschieden sey, weil sie ohne dieses begriffen werden kann. Auf die zweite Frage aber sagen wir, dass ein Ding, das ausserhalb des Verstandes klar und bestimmt oder richtig begriffen wird, etwas von der Vorstellung Verschiedenes sey. Man fragt aber von Neuem, ob jenes Seyn ausserhalb des Verstandes von sich selber oder aber von Gott geschaffen sey. Hierauf antworten wir, dass die formale Wesenheit weder aus sich, noch auch geschaffen sey; denn diese zwei setzen voraus, dass ein Ding in der That da ist, dass es aber nur von der göttlichen Wesenheit abhange, in welcher Alles enthalten ist, und so stimmen wir in diesem Sinne denen bei, die die Wesenheiten

der Dinge ewige nennen. Man könnte noch fragen, wie wir, ohne vorher die Natur Gottes erkannt zu haben, die Wesenheiten der Dinge erkennen können, da diese, wie wir so eben gesagt haben, nur von der Natur Gottes abhängen. Hierauf erwiedere ich, dass diess daher entstehe, weil die Dinge bereits geschaffen sind; denn wenn sie nicht geschaffen wären, so würde ich ohne Weiteres zugeben, dass es unmöglich wäre, ausser nach Erlangung der adäquaten Erkenntniss der göttlichen Natur, gerade wie es unmöglich ist, ja noch unmöglicher, als aus der noch nicht bekannten Natur der Parabel die Natur ihrer Ordinaten zu erkennen.

Warum der Verfasser bei der Definition der Wesenheit auf die Attribute Gottes zurückgeht.

Es ist ferner zu bemerken, dass, obgleich die Wesenheiten der nicht daseyenden Modi in deren Substanzen inbegriffen sind, und das Seyn ihrer Wesenheit in deren Substanzen ist, wir doch auf Gott zurückgehen wollten, um die Wesenheit der Modi und der Substanzen ganz allgemein zu erklären, und auch deshalb, weil die Wesenheit der Modi in deren Substanzen erst nach Schöpfung derselben gewesen ist, und wir das ewige Seyn der Wesenheiten gesucht haben.

Warum er die Definitionen Anderer hier nicht beurtheilt.

Ich glaube, es wird dann nicht nöthig seyn, hier die Schriftsteller, die eine von uns verschiedene Ansicht haben, zu widerlegen; eben so wenig, ihre Definitionen oder Beschreibungen über die Wesenheit und das Daseyn zu prüfen, denn auf diese Weise würden wir eine klare Sache dunkler machen; denn was ist klarer zu erkennen, als was Wesenheit und Daseyn ist, da wir ja keine Definition irgend eines Dinges geben können, ohne zugleich seine Wesenheit zu erklären.

Wie man die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Daseyn sich leicht aneignen kann.

Wenn endlich ein Philosoph noch immer zweifeln sollte, ob in den geschaffenen Dingen die Wesenheit von dem Daseyn verschieden sey, so braucht er nicht viel über die Definitionen von Wesenheit und Daseyn nachzudenken, um jenen Zweifel zu heben; es darf nur zu einem Bildhauer oder [illegible]

werden ihm darthun, wie sie das noch nicht daseyende Bildwerk in bestimmter Ordnung auffassen, und es ihm hernach als daseyend vor Augen stellen.

Drittes Capitel.

Von dem, was nothwendig, unmöglich, möglich und zufällig ist.

Was hier unter Affectionen zu verstehen sey.

Nachdem nun so die Natur des Seyenden, insofern es Seyendes ist, erklärt worden ist, gehen wir zur Erklärung einiger seiner Affectionen über, wobei zu bemerken ist, dass wir hierunter das verstehen, was sonst Cartesius Attribute genannt hatte (im Th. 1 der philos. Pr. Art. 52). Denn das Seyende, insofern es Seyendes ist, wie die Substanz, afficirt uns nicht durch sich allein, desshalb muss es durch irgend ein Attribut erklärt werden, von welchem es jedoch nur in Gedanken unterschieden wird. Daher kann ich mich über den überfeinen Geist derjenigen nicht genug wundern, die nicht ohne grossen Schaden für die Wahrheit ein Mittelding zwischen dem Seyenden und dem Nichts gesucht haben. Ich werde mich indess bei der Widerlegung ihrer Irrthümer nicht aufhalten, da sie, wenn sie sich bemühen, Definitionen von solchen Affectionen zu geben, in ihrer eiteln Feinheit ganz und gar verschwinden.

Definition der Affectionen.

Wir wollen also unsern Gegenstand auf unsere Weise behandeln, indem wir sagen: Die Affectionen des Seyenden sind gewisse Attribute, unter welchen wir die Wesenheit oder das Daseyn eines jeden Dinges erkennen, von welchem es aber nur in Gedanken unterschieden wird.

Von diesen will ich hier einige erklären (denn ich beabsichtige nicht, alle zu behandeln), und versuchen, sie von den Benennungen, die keines Seyenden Affectionen sind, zu trennen. Und zwar spreche ich zuerst von dem Nothwendigen und dem Unmöglichen.

Auf wie viel Weisen ein Ding nothwendig und unmöglich genannt wird.

Auf zweierlei Weise wird ein Ding nothwendig und unmöglich genannt, [illegible] rücksichtlich seiner Wesenheit oder rücksichtlich

der Dinge ewige nennen. Man könnte noch fragen, wie wi
noch die Natur Gottes erkannt zu haben, die Wesenhei
Dinge erkennen können, da diese, wie wir so eben gesagt
nur von der Natur Gottes abhangen. Hierauf erwiedere ic
diess daher entstehe, weil die Dinge bereits geschaffen sind
wenn sie nicht geschaffen wären, so würde ich ohne Weit
geben, dass es unmöglich wäre, ausser nach Erlangung
äquaten Erkenntniss der göttlichen Natur, gerade wie es un
ist, ja noch unmöglicher, als aus der noch nicht bekannte
der Parabel die Natur ihrer Ordinaten zu erkennen.

Warum der Verfasser bei der Definition der Wesenheit Attribute Gottes zurückgeht.

Es ist ferner zu bemerken, dass, obgleich die Wes
der nicht daseyenden Modi in deren Substanzen inbegriff
und das Seyn ihrer Wesenheit in deren Substanzen
doch auf Gott zurückgehen wollten, um die Wesenheit d
und der Substanzen ganz allgemein zu erklären, und au
halb, weil die Wesenheit der Modi in deren Substanzen e
Schöpfung derselben gewesen ist, und wir das ewige Se
Wesenheiten gesucht haben.

Warum er die Definitionen Anderer hier nicht beurt

Ich glaube, es wird dazu nicht nöthig seyn, hier die
steller, die eine von uns verschiedene Ansicht haben, zu
legen; eben so wenig, ihre Definitionen oder Beschreibung
die Wesenheit und das Daseyn zu prüfen, denn auf diese
würden wir eine klare Sache dunkler machen; denn was is
zu erkennen, als was Wesenheit und Daseyn ist, da wir j
Definition irgend eines Dinges geben können, ohne zuglei
Wesenheit zu erklären.

Wie man die Unterscheidung zwischen Wesenheit und sich leicht aneignen kann.

Wenn endlich ein Philosoph noch immer zweifeln so
in den geschaffenen Dingen die Wesenheit von dem Dase
schieden sey, so braucht er nicht viel über die Definition
Wesenheit und Daseyn nachzudenken, um jenen Zweifel zu
er darf nur zu einem Bildhauer oder Holzschnitzer gehen

wendigkeit haben, weil sie aus sich selber keine Wesenheit haben, noch von sich selber da sind.

Die Nothwendigkeit, die in den geschaffenen Dingen von der Ursache stammt, ist entweder die der Wesenheit oder die des Daseyns, aber diese beiden sind in Gott nicht verschieden.

Drittens endlich ist zu bemerken, dass Nothwendigkeit, wie sie kraft der Ursache in den geschaffenen Dingen ist, entweder rücksichtlich ihrer Wesenheit oder rücksichtlich ihres Daseyns so genannt wird. Denn diese beiden werden in den geschaffenen Dingen unterschieden; jene nämlich hängt von den ewigen Gesetzen der Natur ab, dieses von der Reihenfolge und Ordnung der Ursachen. In Gott aber, dessen Wesenheit von seinem Daseyn nicht verschieden ist, wird die Nothwendigkeit der Wesenheit auch nicht von der Nothwendigkeit des Daseyns unterschieden, woraus folgt, dass, wenn wir die ganze Naturordnung begreifen könnten, wir finden würden, dass Vieles, dessen Natur wir klar und bestimmt begreifen, d. h., dessen Wesenheit nothwendig eine solche ist, auf keine Weise da seyn kann; denn wir finden, dass solche Dinge in der Natur eben so unmöglich da seyn können, wie wir bereits wissen, dass es unmöglich ist, dass ein grosser Elephant in ein Nadelöhr gehen könne, obgleich wir die Natur beider klar begreifen. Daher ist das Daseyn jener Dinge nichts als eine Chimäre, die wir uns weder in der Phantasie vorstellen, noch erkennen können.

Möglich und zufällig sind keine Affectionen der Dinge.

Es schien mir passend, dieses über Nothwendigkeit und Unmöglichkeit zu sagen und Einiges über Mögliches und Zufälliges beizufügen; denn diese beiden werden von Manchen für Affectionen der Dinge gehalten, während sie doch in der That nichts Anderes sind, als Mängel unseres Verstandes, was ich deutlich zeigen will, nachdem ich erklärt haben werde, was unter diesen beiden zu verstehen ist.

Was heisst möglich, und was zufällig?

Ein Ding wird also möglich genannt, wenn wir zwar seine bewirkende Ursache erkennen, aber doch nicht wissen, ob die Ursache eine bestimmte ist; daher werden wir es auch als ein mögliches, aber weder als nothwendiges, noch

seiner Ursache. Rücksichtlich seiner Wesenheit haben wir gefunden, dass Gott nothwendig da ist; denn seine Wesenheit kann nicht ohne Daseyn begriffen werden: die Chimäre aber kann rücksichtlich des innern Widerspruchs in ihrer Wesenheit unmöglich da seyn. Rücksichtlich ihrer Ursache werden die Dinge, z. B. materielle, unmöglich oder nothwendig genannt; denn, wenn wir blos ihre Wesenheit berücksichtigen, können wir sie klar und bestimmt ohne Daseyn begreifen: desshalb können sie nie durch die Kraft und Nothwendigkeit der Wesenheit da seyn, sondern nur durch die Kraft der Ursache, nämlich Gottes als des Schöpfers aller Dinge. Wenn es also dem göttlichen Rathschluss gemäss ist, dass ein Ding da sey; so wird es nothwendig da seyn, wenn es nicht unmöglich ist, dass es da sey. Denn es ist an sich klar, dass dasjenige, was keine (innere oder äussere) Ursache zum Daseyn hat, unmöglich da seyn könne; aber das Ding wird in dieser zweiten Voraussetzung als ein solches angenommen, dass es weder durch die Kraft seines Daseyns, welche ich unter innerer Ursache verstehe, noch durch die Kraft eines göttlichen Rathschlusses, der einzigen äussern Ursache aller Dinge, existiren kann: hieraus folgt, dass die Dinge, wie sie in der zweiten Voraussetzung von uns aufgestellt werden, unmöglich da seyn können.

Die Chimäre wird füglich ein Wortwesen genannt.

Hiebei ist zu bemerken, erstens, dass die Chimäre, weil sie weder im Verstande, noch in der Phantasie ist, von uns füglich ein Wortwesen genannt werden kann; denn sie kann nur mit Worten ausgedrückt werden. Einen viereckigen Kreis z. B. sprechen wir zwar mit Worten aus, können ihn aber auf keine Weise uns in der Phantasie vorstellen, und wie viel weniger erkennen. Desshalb ist die Chimäre nichts als ein Wort, und somit kann die Unmöglichkeit nicht unter die Affectionen des Seyenden gezählt werden; denn sie ist eine reine Negation.

Die geschaffenen Dinge hängen ihrem Wesen und ihrem Daseyn nach von Gott ab.

Zweitens ist zu bemerken, dass nicht nur das Daseyn der geschaffenen Dinge, sondern, wie wir unten im zweiten Theile ganz evident darthun werden, auch ihre Wesenheit und Natur ganz allein von dem Rathschlusse Gottes abhängt. Hieraus folgt klar, dass die geschaffenen Wesen aus sich selber keine Noth-

vor jenen Rathschlüssen da gewesen sey, so dass er ein Anderes hätte beschliessen können.

Die Vereinbarung unserer Willensfreiheit mit der Vorherbestimmung Gottes übersteigt die menschliche Fassungskraft.

Was aber die Freiheit des menschlichen Willens betrifft, den wir in der Anmerkung zu Lehrsatz 15 Th. 1 als frei bezeichnet haben, so wird sie auch durch Gottes Einwirkung erhalten, und kein Mensch will oder thut etwas, als das, von dem Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, dass er es wollen und thun soll. Wie diess mit Erhaltung der menschlichen Freiheit geschehen könne, übersteigt unsere Fassungskraft: desshalb ist aber das, was wir klar erfassen, wegen dessen, was wir nicht wissen, nicht zu verwerfen; denn wir erkennen klar und bestimmt, wenn wir auf unsere Natur achten, dass wir in unsern Handlungen frei sind, und dass wir bei Vielem nur desshalb überlegen, weil wir es wollen; wenn wir auch auf die Natur Gottes achten, wie wir eben gezeigt haben, so begreifen wir klar und bestimmt, dass Alles von ihm abhange, und dass nichts da sey, ausser was von Ewigkeit von Gott beschlossen ist, dass es da sey. Wie aber der menschliche Wille von Gott in jedem einzelnen Momente so wieder geschaffen wird, dass er frei bleibt, das wissen wir nicht; denn es gibt Vieles, was unsere Fassungskraft übersteigt, und von dem wir doch wissen, dass es von Gott geschaffen ist, wie z. B. jene reale Theilung der Materie in unendliche Theilchen, die evident genug von uns dargethan ist im zweiten Theile Lehrsatz 11, obgleich wir nicht wissen, wie jene Theilung vor sich gehe. Man bemerke, dass wir hier als eine bekannte Sache annehmen, dass diese zwei Begriffe, nämlich möglich und zufällig, nur einen Mangel unserer Erkenntniss in Bezug auf das Daseyn des Dinges bezeichnen.

Viertes Capitel.

Von der Ewigkeit, Dauer und Zeit.

Aus unserer obigen Eintheilung des Seyenden in solches, dessen Wesenheit das Daseyn in sich schliesst, und in solches, dessen Wesenheit nur das mögliche Daseyn in sich schliesst, entspringt auch der Unterschied zwischen Ewigkeit und Dauer. Ueber die

als unmögliches betrachten können. Achten wir aber einfach auf die Wesenheit des Dinges, nicht aber auf seine Ursache, so werden wir es zufällig nennen, d. h., wir werden es, so zu sagen, als ein Mittelding zwischen Gott und Chimäre betrachten, weil wir nämlich auf Seiten der Wesenheit keine Nothwendigkeit da zu seyn in ihr finden, wie in der göttlichen Wesenheit, noch auch einen innern Widerspruch oder eine Unmöglichkeit, wie in der Chimäre. Sollte Jemand das, was ich möglich nenne, zufällig und dagegen das, was ich zufällig, möglich nennen wollen, so widerspreche ich nicht; denn ich bin nicht gewohnt über Worte zu streiten. Es wird genügen, wenn man uns zugiebt, dass diese zwei nichts als Mängel unserer Auffassung und nicht etwas Reales sind.

Möglich und zufällig sind blos Mängel unseres Verstandes.

Wenn aber Jemand eben dieses leugnen wollte, so macht es keine Mühe, ihm seinen Irrthum zu beweisen; denn, wenn er auf die Natur achtet, und wie sie von Gott abhängt, so wird er finden, dass nichts zufällig in den Dingen ist, d. h., was von Seiten des Dinges da seyn und wieder auch nicht da seyn kann oder, wie man gewönlich sagt, ein zufällig Wirkliches ist: diess ergiebt sich auch leicht aus dem, was wir Axiom 10 Th. 1 gelehrt haben, dass es nämlich eben so viel Kraft erfordere, eine Sache zu schaffen. als sie zu erhalten. Desshalb thut kein geschaffenes Wesen etwas aus eigener Kraft. wie kein geschaffenes Wesen aus eigener Kraft da zu seyn anfängt. Hieraus folgt, dass nichts geschieht, ausser durch die Kraft der Alles schaffenden Ursache, nämlich Gottes. der durch seine Einwirkung in jedem einzelnen Moment Alles hervorbringt. Da also nichts geschieht, ausser durch die göttliche Macht allein, so ist leicht zu sehen, dass das, was geschieht, kraft göttlichen Rathschlusses und Willens geschieht. Da aber in Gott weder Unbeständigkeit noch Veränderung ist (nach Lehrsatz 18 und Folgesatz zu Lehrsatz 20 Th. 1), so musste er das, was er schon hervorgebracht hat, schon von Ewigkeit hervorzubringen beschlossen haben, und, da nichts nothwendiger da seyn muss, als dasjenige, dessen Daseyn Gott beschlossen hat, so folgt daraus, dass in allen geschaffenen Dingen die Nothwendigkeit da zu seyn von Ewigkeit gewesen ist. Wir können auch nicht sagen, dass sie zufällig seyen. weil Gott ein Anderes habe beschliessen können; denn, da es in der Ewigkeit kein Wann, noch ein Vorher, noch ein Nachher, noch irgend eine Zeitaffection giebt, so folgt, dass Gott niemals

Sechstes Capitel.

Von dem Einen, Wahren und Guten.

Diese Begriffsbestimmungen werden von fast allen Metaphysikern für die allgemeinsten Affectionen des Seyenden gehalten; denn sie besagen, dass jedes Seyende ein Einiges, Wahres und Gutes sey, wenn auch Niemand daran denke. Was aber darunter zu verstehen sey, werden wir sehen, wenn wir jede von diesen Begriffsbestimmungen einzeln geprüft haben werden.

Fangen wir also vom Ersten an, nämlich vom **Einen**. Diese Begriffsbestimmung, sagen sie, bezeichne etwas Reales ausserhalb des Verstandes; was es aber dem Seyenden hinzufüge, wissen sie nicht zu erklären, was hinlänglich zeigt, dass sie die Gedankenwesen mit realen Wesen vermengen, wodurch sie bewirken, dass sie das, was sie klar erkennen, verwirrt machen. Wir aber sagen, dass die **Einheit** von dem Dinge selbst auf keine Weise verschieden sey, und dass sie dem Seyenden nichts hinzufüge, sondern nur ein Denkmodus sey, unter welchem wir ein Ding von anderen scheiden, die ihm gleich sind oder mit ihm auf irgend eine Weise übereintreffen.

Der Einheit setzt man aber die **Vielheit** entgegen, die den Dingen gewiss auch nichts hinzufügt und auch nichts als ein Denkmodus ist, wie wir deutlich und bestimmt erkennen. Ich sehe nicht, was über diesen klaren Gegenstand noch mehr zu sagen wäre; sondern es ist hier nur noch zu bemerken, dass Gott, insofern wir ihn von andern Wesen scheiden, der Eine genannt werden kann, dass er aber, insofern wir begreifen, dass es von seiner Natur nicht Mehrere geben kann, der Einzige genannt wird. Wollten wir aber die Sache genauer prüfen, so könnten wir vielleicht zeigen, dass Gott nur uneigentlich der Eine und der Einzige genannt werde; allein die Sache ist nicht von so grosser, ja von gar keiner Bedeutung für die, die sich um Dinge, nicht aber um Worte kümmern. Desshalb lassen wir dieses und gehen zum Zweiten über, indem wir ebenso angeben wollen, was falsch ist.

Damit man aber diese beiden, nämlich **wahr** und **falsch**, richtig begreife, wollen wir von der Wortbedeutung anfangen, woraus erhellen wird, dass sie nur äusserliche Benennungen sind, [illegible] dass sie den Dingen nur im rhetorischen Interesse beigelegt [illegible] Weil aber das Volk zuerst die Worte erfindet, die her[illegible] [illegible]sophen gebraucht werden, so ist es für den,

der nach der ersten Bedeutung eines Wortes sucht, zu untersuchen nützlich, was es zuerst bei dem Volke bedeutet habe, zumal wenn andere Ursachen fehlen, die aus der Natur der Sprache genommen werden könnten, um diess zu erforschen. Die erste Bezeichnung von wahr und falsch scheint also von den Erzählungen hergenommen und wahr diejenige Erzählung genannt worden zu seyn, welche die Erzählung einer Thatsache war, die sich wirklich ereignet hatte; falsch aber die Erzählung einer Thatsache, die sich nicht ereignet hatte. Und diese Bedeutung haben die Philosophen dann später gebraucht, um die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Vorgestellten zu bezeichnen, und umgekehrt: desshalb nennt man das eine wahre Vorstellung, die uns ein Ding zeigt, wie es an sich ist, falsch aber, die uns ein Ding anders zeigt, als es wirklich ist; denn die Vorstellungen sind nichts Anderes als Erzählungen oder Geschichten der Natur im Geiste. Und von dort hat man es dann später auf leblose Dinge übertragen, wie wenn wir sagen: wahres oder falsches Gold, als ob das uns vergegenwärtigte Gold etwas von sich erzählte, was an ihm ist oder nicht ist. — Desshalb sind diejenigen durchaus falscher Ansicht, die „wahr" für eine transcendentale Begriffsbestimmung oder für eine Affection des Seyenden halten; denn es kann von den Dingen nur uneigentlich oder, wenn man will, rhetorisch gesagt werden.

Fragt man ferner, was Wahrheit denn sonst sey, als die wahre Vorstellung, so frage man auch, was die Weisse denn sonst sey, als der weisse Körper; denn sie verhalten sich auf dieselbe Weise zu einander.

Von der Ursache des Wahren und von der Ursache des Falschen haben wir schon früher gehandelt; desshalb bleibt hier nichts mehr zu bemerken; und es wäre auch nicht der Mühe werth gewesen, das Gesagte zu bemerken, wenn nicht die Schriftsteller in derlei Thorheiten sich so verwickelt hätten, dass sie sich nicht mehr herauswinden können, indem sie Skrupel suchen, wo keine sind.

Welches sind die Eigenschaften der Wahrheit? Eine Gewissheit gibt es nicht in den Dingen.

Die Eigenschaften der Wahrheit oder der wahren Vorstellung sind:

1) Dass sie klar und bestimmt ist.

2) Dass sie allen Zweifel aufhebt oder, mit einem Worte, gewiss ist. Wer die Gewissheit in den Dingen selbst sucht, wird eben so getäuscht, als wer die Wahrheit in ihnen sucht, und

obgleich wir sagen mögen: Ein Ding ist ungewiss, so nehmen wir dabei doch nur rhetorisch das Vorgestellte für die Vorstellung, wie wir auch ein Ding zweifelhaft nennen, es müsste denn seyn, dass wir unter Ungewissheit Zufälligkeit verstehen oder ein Ding, das uns Ungewissheit oder Zweifel einflösst. Wir brauchen hiebei nicht länger zu verweilen, und gehen daher zu dem Dritten über, indem wir zugleich zeigen werden, was man unter dem Gegentheil desselben verstehen muss.

Ein Ding, allein betrachtet, wird weder gut noch böse genannt, sondern blos in Bezug zu einem andern, dem es förderlich ist, um das zu erreichen, was es liebt, oder umgekehrt; und desshalb kann ein und dasselbe Ding in verschiedener Beziehung zur selben Zeit gut und bös genannt werden. So wird z. B. der Rath des Achitophel an Absalon in den heil. Schriften gut genannt; für David aber, dessen Untergang er bezweckte, war er sehr schlecht. Vieles Andere aber ist gut, was nicht für Alle gut ist: so ist die Seligkeit für die Menschen gut; für die Thiere und Pflanzen aber, auf die sie sich gar nicht bezieht, ist sie weder gut noch schlecht. Gott aber wird allgütig genannt, weil er Allen förderlich ist, da er das Seyn eines Jeden, was einem Jeden das Liebste ist, durch seine Einwirkung erhält. Durchaus Schlechtes gibt es aber nicht, wie von selbst offenbar ist.

Wer aber ein metaphysisches Gute sucht, das ohne alle Beziehung ist, müht sich mit einem falschen Vorurtheil ab, weil er nämlich die Unterscheidung in der Vernunft mit der wirklichen oder modalen Unterscheidung verwechselt. Denn er unterscheidet zwischen dem Dinge selber und dem Bestreben, das in jedem Dinge ist, sein Seyn zu erhalten, obgleich er gar nicht weiss, was er unter dem Bestreben versteht; denn diese beiden, obgleich sie in der Vernunft oder vielmehr, was ihn am meisten täuscht, in Worten unterschieden werden, unterscheiden sich doch in der Wirklichkeit auf keine Weise von einander.

Wie wird das Ding und das Bestreben, dem gemäss ein Ding in seinem Zustande zu verharren strebt, unterschieden?

Um dieses klar zu erkennen, wollen wir das Beispiel einer ganz einfachen Sache vor Augen stellen. Die Bewegung hat die Kraft, in ihrem Zustande zu verharren; diese Kraft ist sicher nichts Anderes, als die Bewegung selber, d. h. dass die Natur der Bewegung eine solche ist. Wenn ich nämlich sage: in diesem Körper A ist nichts Anderes, als eine gewisse Quantität Bewegung, so

folgt hieraus klar, dass, solange ich auf jenen Körper A achte, ich immer sagen muss, dieser Körper werde bewegt. Denn, wenn ich sagen würde, er verliere seine Bewegungskraft aus sich, so lege ich ihm nothwendig etwas ausser dem bei, was wir in der Voraussetzung aufgestellt haben, wodurch er seine Natur verliert. Wenn aber dieser Beweisgrund zu dunkel seyn sollte, gut, so wollen wir zugeben, dass jenes Bestreben, sich zu bewegen, etwas ausser den Gesetzen und der Natur der Bewegung sey: wenn man also dieses Bestreben als ein metaphysisches Gute annimmt, so wird nothwendig dieses Bestreben auch das Bestreben haben, in seinem Seyn zu verharren, und dieses wiederum ein anderes, und so ins Unendliche; ich weiss nicht, was man Widersinnigeres ausdenken könnte. Denn der Grund, warum sie das Bestreben des Dinges von dem Dinge selber unterscheiden, ist, dass sie in sich selber das Streben, sich zu erhalten, finden und sich einbilden, dass ein solches sich auch in jedem andern Dinge finde.

Ob Gott vor der Schöpfung der Dinge gut genannt werden kann?

Es fragt sich jedoch, ob Gott, bevor er die Dinge geschaffen hatte, gut genannt werden könnte, und aus unserer Definition scheint zu folgen, dass Gott ein solches Attribut nicht gehabt habe, da wir sagen, dass man ein Ding, für sich allein betrachtet, weder gut noch schlecht nennen könne. Diess wird aber Vielen widersinnig erscheinen; aber aus welchem Grunde, weiss ich nicht: denn wir erkennen Gott viele solcher Attribute zu, die ihm vor der Schöpfung der Dinge nur der Möglichkeit nach zukommen, so, wenn er Schöpfer, Richter, barmherzig etc. genannt wird; wesshalb uns ähnliche Gründe nicht aufhalten dürfen.

Wie das Vollkommene beziehungsweise, und wie es schlechthin genannt wird.

Wie nun gut und schlecht nur beziehungsweise gesagt wird, so auch die Vollkommenheit, ausser wenn wir die Vollkommenheit als die eigentliche Wesenheit des Dinges nehmen in dem Sinne, wie wir oben gesagt haben, dass Gott die unendliche Vollkommenheit hat, d. h. eine unendliche Wesenheit, oder das unendliche Seyn.

Ich will hier nicht noch mehr hinzufügen; denn ich glaube, dass das Uebrige, was zum allgemeinen Theile der Metaphysik gehört, hinlänglich bekannt und dass es also nicht der Mühe werth sey, es weiter zu verfolgen.

Anhang,
metaphysische Gedanken enthaltend.

Zweiter Theil,

worin das Hauptsächlichste, was im speciellen Theile der Metaphysik über Gott und dessen Attribute und über den menschlichen Geist uns gewöhnlich entgegentritt, kurz erörtert wird.

Erstes Capitel.

Von der Ewigkeit Gottes.

Eintheilung der Substanzen.

Wir haben schon früher gelehrt, dass es in der Natur nichts gebe, als die Substanzen und deren Modi: desshalb darf man hier nicht erwarten, dass wir etwas über die substantiellen Formen und die realen Accidentien sagen werden; denn diess, wie Anderes dieses Schlages, ist durchaus ungereimt. Wir haben sodann die Substanzen in die zwei höchsten Gattungen eingetheilt, nämlich in Ausdehnung und Denken; das Denken in das geschaffene Denken oder den menschlichen Geist — und in das ungeschaffene oder Gott. Das Daseyn Gottes aber haben wir sattsam erwiesen sowohl *a posteriori* nämlich aus der Vorstellung, welche wir von ihm haben, als auch *a priori* oder aus seiner Wesenheit, gleichsam als der Ursache des Daseyns Gottes. Weil wir aber einige von seinen Attributen kürzer, als die Wichtigkeit des Gegenstandes erheischt, abgehandelt haben, so haben wir uns vorgesetzt, sie hier wieder aufzunehmen, weitläufiger zu erklären und zugleich einige Fragen zu lösen.

Das hauptsächlichste Attribut Gottes, was vor allen anderen in Betracht komm[illegible] Ewigkeit Gottes, vermittelst welcher wir seine Daue[illegible]der vielmehr, da wir Gott keine

Dauer beilegen, sagen wir, dass er ewig sey. Denn, wie wir im ersten Theil angemerkt haben, ist die Dauer eine Affection des Daseyns, nicht aber der Wesenheit der Dinge; Gott aber, dessen Daseyn zu seiner Wesenheit gehört, können wir keine Dauer beilegen. Denn, wer Gott jene beilegt, unterscheidet dessen Daseyn von dessen Wesenheit. Manche fragen, ob Gott jetzt nicht längere Zeit dasey, als damals, da er den Adam schuf; diess scheint ihnen klar genug zu seyn, und somit glauben sie, dass Gott auf keine Weise die Dauer genommen werden könne. Allein damit machen sie einen Zirkelschluss, denn sie setzen voraus, dass die Wesenheit Gottes von seinem Daseyn verschieden sey. Sie fragen nämlich: ob Gott, der bis zu Adam dagewesen, seit der Erschaffung Adams bis auf uns nicht eine grössere Zeit dagewesen sey: desshalb legen sie Gott an jedem einzelnen Tage eine grössere Dauer bei und setzen voraus, dass er gleichsam beständig selber von sich selber geschaffen werde. Denn, wenn sie das Daseyn Gottes von seiner Wesenheit nicht unterscheiden würden, würden sie Gott keineswegs eine Dauer beilegen, da die Dauer auf keinerlei Weise den Wesenheiten der Dinge zukommen kann; denn Niemand wird je sagen, dass die Wesenheit des Kreises oder des Dreiecks, insofern sie eine ewige Wesenheit ist, zur jetzigen Zeit bereits länger gedauert habe, als zur Zeit Adams. Da ferner die Dauer grösser und kleiner oder gleichsam aus Theilen bestehend gedacht wird, so folgt klar, dass man Gott keine Dauer beilegen kann; denn, da sein Seyn ewig ist, d. h. es in diesem Seyn nichts Früheres und nichts Späteres geben kann, so können wir ihm auch nie Dauer beilegen, wenn wir nicht damit den wahren Begriff, den wir von Gott haben, zerstören wollen, d. h. das, was seiner Natur nach unendlich ist, und was stets nur als Unendliches begriffen werden kann, in Theile zerlegen, indem wir ihm nämlich Dauer beimessen.

Der Grund aber, warum die Schriftsteller geirrt haben, ist:

I. Weil sie, ohne Rücksicht auf Gott zu nehmen, die Ewigkeit zu erklären gewagt haben, als ob die Ewigkeit ohne die Betrachtung der göttlichen Wesenheit erkannt werden könnte oder etwas ausser der göttlichen Wesenheit wäre, und diess war wiederum daraus entstanden, weil wir aus Mangel an Worten die Ewigkeit auch den Dingen beizulegen gewöhnt sind, deren Wesenheit von ihrem Daseyn unterschieden wird (wie, wenn wir sagen, es schliesse keinen Widerspruch in sich, dass die Welt von Ewigkeit gewesen): wir legen sie auch den Wesenheiten der

Dinge bei, so lange wir sie selbst nicht daseyend denken; denn dann nennen wir sie ewige.

II. Weil sie die Dauer nur in so fern den Dingen beilegten, als sie dieselben im steten Wechsel begriffen glaubten, nicht wie wir, insofern ihre Wesenheit von ihrem Daseyn unterschieden wird.

III. Weil sie endlich die Wesenheit Gottes, wie die der geschaffenen Dinge, von seinem Daseyn unterschieden haben. Diese Irrthümer sage ich, gaben ihnen die Veranlassung weiter zu irren; denn der erste Irrthum war die Ursache, dass sie nicht erkannten, was die Ewigkeit sey, sondern sie als eine Species der Dauer betrachteten. Der zweite Irrthum war die Ursache, dass sie den Unterschied zwischen der Dauer der geschaffenen Dinge und der Ewigkeit Gottes nicht leicht finden konnten. Der letzte endlich, dass sie, während doch die Dauer nichts als eine Affection des Daseyns ist, das Daseyn Gottes von seiner Wesenheit unterschieden und Gott, wie wir bereits gesagt, eine Dauer beilegten.

Damit man aber besser einsehe, was **Ewigkeit** ist, und wie sie ohne göttliche Wesenheit nicht gedacht werden kann, ist das zu beachten, was wir bereits früher gesagt, dass nämlich die geschaffenen Dinge oder Alles ausser Gott stets durch die Kraft oder Wesenheit Gottes allein dasey, nicht aber aus eigener Kraft, woraus folgt, dass das gegenwärtige Daseyn der Dinge nicht die Ursache der zukünftigen ist, sondern nur Gottes Unwandelbarkeit, der zufolge wir sagen müssen, dass, wenn Gott ein Ding einmal geschaffen hat, er es nachher fortdauernd erhalten oder dass er dieselbe Handlung des Schaffens fortsetzen wird.

Hieraus schliessen wir:

1. Dass man von einem geschaffenen Dinge sagen kann, es geniesse sein Daseyn, weil nämlich das Daseyn nicht zur Wesenheit gehört; von Gott aber kann man nicht sagen, er geniesse sein Daseyn: denn das Daseyn Gottes ist Gott selber, wie auch seine eigene Wesenheit; hieraus folgt, dass die geschaffenen Dinge die Dauer geniessen, Gott aber nicht.

2. Dass alle geschaffenen Wesen, während sie die gegenwärtige Dauer und das gegenwärtige Daseyn geniessen, einer zukünftigen durchaus entbehren, weil sie ihnen nämlich fortdauernd gegeben werden muss; von ihrer Wesenheit kann aber nichts Aehnliches gesagt werden. Gott aber, weil sein Daseyn zu seiner Wesenheit gehört, können wir kein zukünftiges Daseyn beilegen; denn die, die er dann hätte, müssen wir ihm auch jetzt actuell beilegen, oder, um eigentlicher zu sprechen, Gott kommt ein actuell



unendliches Daseyn zu in gleicher Weise, wie ihm actuell ein unendlicher Verstand zukommt. Und dieses unendliche Daseyn nenne ich Ewigkeit, die Gott allein und keinem geschaffenen Wesen beigelegt werden muss, keinem sage ich, obgleich seine Dauer keinen Anfang und kein Ende haben mag. Diess von der Ewigkeit; von der Nothwendigkeit Gottes sage ich nichts, weil es nicht nöthig ist, da wir sein Daseyn aus seiner Wesenheit nachgewiesen haben. Gehen wir also weiter zur Einheit.

Zweites Capitel.

Von der Einheit Gottes.

Ich habe mich sehr oft über die hinfälligen Beweisgründe gewundert, womit die Schriftsteller die Einheit Gottes zu stützen versuchen, als da sind: Wenn Einer die Welt erschaffen konnte, wären ja die Uebrigen überflüssig; wenn Alles zu einem Zweck zusammentrifft, ist Alles von einem Schöpfer hervorgebracht, und was dergleichen von Ueberlieferungen und äusserlichen Benennungen genommen ist. Mit Uebergehung aller dieser Dinge wollen wir unsern Beweis so klar und kurz, als wir können, hier vortragen, und zwar folgendermassen.

Unter die Attribute Gottes haben wir auch die höchste Intelligenz gezählt und hinzugesetzt, dass er alle seine Vollkommenheit von sich und nicht von einem Andern habe. Sagt man nun, es gebe mehrere Götter oder höchst vollkommene Wesen, so müssen nothwendig alle die höchste Erkenntniss haben; damit diess sey, ist nicht genug, dass Jeder derselben blos sich selber erkenne; denn da Jeder Alles erkennen muss, wird er sowohl sich, als auch alle andere erkennen müssen: hieraus würde folgen, dass die Vollkommenheit des Verstandes eines Jeden theils von ihm selber, theils von einem Andern abhinge; somit wird nicht Jeder ein höchst vollkommenes Wesen seyn können, d. h., wie wir eben bemerkt, ein Seyendes, das alle seine Vollkommenheit von sich, nicht aber von einem Andern hat, da wir doch schon gezeigt haben, dass Gott das vollkommenste Wesen ist, und dass er dasey. Hieraus können wir nun schliessen, dass er nur einzig dasey; denn, wenn mehrere dawären, so würde folgen, dass das vollkommenste Wesen eine Unvollkommenheit habe, was widersinnig ist. Diess von der Einheit Gottes.



Drittes Capitel.

Von der Unermesslichkeit Gottes.

Wir haben oben gelehrt, dass kein Seyendes als endlich und unvollkommen begriffen werden könne, d. h. als am Nichts Theil habend, wenn wir nicht vorher auf das vollkommene und unendliche Seyende, auf Gott achten; desshalb muss Gott allein schlechthin unendlich genannt werden, insofern wir nämlich finden, dass er in Wirklichkeit aus unendlicher Vollkommenheit besteht. Unermesslich oder unbegränzbar kann er aber auch genannt werden, insofern wir darauf achten, dass es kein Seyendes gibt, durch welches die Vollkommenheit Gottes begränzt werden könnte. Hieraus folgt, dass die Unendlichkeit Gottes, dem Ausdruck selbst entgegen, etwas höchst Positives ist; denn wir nennen ihn in sofern unendlich, insofern wir seine Wesenheit oder höchste Vollkommenheit im Auge haben. Die Unermesslichkeit aber wird Gott blos beziehungsweise beigelegt; denn sie gehört nicht zu Gott, insofern er schlechthin als vollkommenstes Wesen, sondern, insofern er als die erste Ursache betrachtet wird, die, obgleich sie nicht die vollkommenste ist, ausser rücksichtlich der secundären Wesen, nichts desto minder doch die unermessliche ist. Denn es gibt kein Seyendes, und kann folgerichtig kein Seyendes gedacht werden, das vollkommener ist als er, und von dem er bestimmt und wonach er gemessen werden könnte. (Das Weitere hierüber s. Axiome 9 Thl. 1).

Die Schriftsteller scheinen jedoch mitunter, wenn sie von der Unermesslichkeit Gottes sprechen, Gott eine Quantität beizulegen. Denn aus diesem Attribute wollen sie schliessen, dass Gott nothwendig allgegenwärtig seyn müsse, gleichsam als wollten sie sagen, dass, wenn Gott an einem Orte nicht wäre, seine Quantität eine begränzte wäre. Diess erhellt auch noch besser aus einem andern Grunde, den sie beibringen, um zu zeigen, dass Gott unendlich oder unermesslich sey (denn sie verwechseln diese beiden mit einander), und dass er auch überall sey. Wenn Gott, sagen sie, die reine Thätigkeit ist, wie er es in der That ist, so ist er nothwendig überall und unendlich; denn, wenn er nicht überall wäre oder seyn könnte, so will er überall seyn, oder nothwendig (man beachte diess wohl) sich bewegen müssen: hieraus ist klar zu ersehen, dass sie Gott Unermesslichkeit beilegen, insofern sie ihn wie ein Quantum betrachten; denn sie nehmen diese ihre Be-

weise für die **Unermesslichkeit** Gottes aus den Eigenschaften der Ausdehnung, was höchst widersinnig ist.

Fragt man nun, woher wir denn beweisen, dass **Gott überall sey**, so antworte ich, dass wir diess schon sattsam bewiesen haben, als wir gezeigt haben, dass nichts auch nur einen Moment da seyn kann, ohne dass es in jedem einzelnen Momente von Gott geschaffen würde.

Die Allgegenwart Gottes kann nicht erklärt werden.

Damit nun aber die Allgegenwart oder die **Gegenwart Gottes in den einzelnen Dingen** gehörig erkannt werde, müsste man nothwendig die innerste Natur des göttlichen Willens durchschaut haben, mit welchem er nämlich die Dinge geschaffen hat, und mit welchem er sie fortwährend schafft; da dieses aber die menschliche Fassungskraft übersteigt, so ist es unmöglich, zu erklären, wie Gott überall sey. — Manche bestimmen die Unermesslichkeit Gottes als eine dreifache, nämlich als die des Wesens, der Macht und der Gegenwart, aber sie sagen damit nur Thörichtes; denn sie scheinen zwischen der Wesenheit Gottes und seiner Macht zu unterscheiden.

Die Macht Gottes kann nicht von seiner Wesenheit unterschieden werden.

Dieses haben auch Andere noch offener ausgesprochen, indem sie nämlich sagten, dass Gott überall sey, der Macht (oder Möglichkeit) nach, aber nicht der Wesenheit nach, gleichsam als ob die Macht Gottes von allen seinen Attributen oder von der unendlichen Wesenheit verschieden sey, da sie doch nichts Anderes seyn kann; denn, wenn sie etwas Anderes wäre, müsste sie entweder ein Geschöpf oder ein Accidenz der göttlichen Wesenheit seyn, ohne welches sie gedacht werden könnte, und Beides ist widersinnig. Denn wäre sie ein Geschöpf, so bedürfte sie der Macht Gottes, um erhalten zu werden, und so ginge es fort bis ins Unendliche; wäre sie aber etwas Accidentielles, so wäre Gott nicht das einfachste Wesen im Widerspruche mit dem, was wir oben gezeigt haben.

Auch nicht seine Allgegenwart.

Unter Unermesslichkeit der Gegenwart scheinen sie auch etwas ausser der Wesenheit Gottes verstehn zu wollen, durch welche die Dinge geschaffen sind und fortwährend erhalten werden. Diess ist



wahrlich eine grosse Widersinnigkeit, in welche sie dadurch verfallen sind, dass sie den Verstand Gottes mit dem menschlichen verwechselten und seine Macht oft mit der Macht der Könige verglichen.

Viertes Capitel.

Von der Unveränderlichkeit Gottes.

Unter Aenderung verstehen wir hier alle jene Wandlung, die es in einem Subjecte geben kann, so dass dabei die eigentliche Wesenheit des Subjectes ungeschmälert bleibt; obgleich sie gewöhnlich auch weiter genommen wird, um die Zerstörung der Dinge zu bezeichnen, zwar nicht eine völlige, sondern eine solche, die zugleich die der Zerstörung folgende Erzeugung in sich schliesst: wie wenn wir sagen, der Torf werde in Asche, die Menschen werden in Thiere verwandelt. Die Philosophen aber haben, um diess zu bezeichnen, auch noch einen andern Ausdruck, nämlich Umwandlung. Wir reden hier aber nur von der Aenderung, in welcher es keine Umwandlung des Subjectes gibt, wie wenn wir sagen: Peter wechselt seine Farbe, ändert die Sitten etc.

Es muss nun zugesehen werden, ob in Gott solche Aenderungen Statt haben: denn es ist nicht nöthig, etwas von der Umwandlung zu sagen, nachdem wir gezeigt haben, dass Gott nothwendig da ist, d. h. dass er nicht zu seyn aufhören oder in einen andern Gott umgewandelt werden kann; denn dann hörte er auch zu seyn auf, und es könnte zugleich viele Götter geben, was wir beides als widersinnig dargethan haben. Damit aber das, was hier noch zu sagen übrig ist, bestimmter erkannt werde, kommt auch in Betracht, dass jede Veränderung entweder von äusseren Ursachen ausgeht, mit oder ohne Willen des Subjectes, oder von einer innern Ursache und mit Wahl des Subjectes selber. Z. B., dass ein Mensch schwarz wird, erkrankt, wächst u. dgl. geht von äussern Ursachen aus, jenes gegen den Willen, dieses aber nach dem Wunsche des Subjectes selber; aber spazieren gehen wollen, sich erzürnt zeigen u. s. w., kommt von inneren Ursachen.

Die ersteren Aenderungen aber, die von äusseren Ursachen ausgehen, finden bei Gott nicht Statt; denn er ist allein die Ursache aller Dinge und erleidet von Niemanden eine Einwirkung. Dazu kommt, dass kein Geschaffenes in sich irgend eine Kraft hat,

dazuseyn, und daher noch weit weniger, etwas ausser sich oder auf seine Ursache zu wirken. Und, obwohl man in den heiligen Schriften oft findet, dass Gott über die Sünden der Menschen zornig oder traurig gewesen sey u. dgl., so wird hier doch nur die Wirkung für die Ursache genommen, wie wir auch sagen: die Sonne sey im Sommer stärker und stehe höher als im Winter, obgleich sie weder ihre Stellung geändert, noch an Kräften zugenommen hat. Wie solches auch in den heiligen Schriften oft gelehrt wird, ist bei Jesaias zu ersehen; denn er sagt Cap. 59 V. 2, indem er dem Volk tadelnd zuruft: „Eure Thorheiten scheiden euch von eurem Gott."

Fahren wir daher fort, und untersuchen wir, ob es in Gott von Gott selber eine Veränderung gebe. Dass eine solche in Gott Statt finde, geben wir nicht zu, vielmehr verneinen wir sie durchaus; denn jede Aenderung, die vom Willen abhängt, geschieht, damit das Subject seinen Zustand in einen bessern verwandele, was bei dem vollkommensten Wesen nicht Statt finden kann. Sodann gibt es auch eine solche Veränderung nicht, ausser um etwas Schädliches zu vermeiden oder um ein fehlendes Gut zu erlangen, was Beides bei Gott nicht Statt finden kann. Somit schliessen wir, dass Gott ein unveränderliches Wesen ist.

Es werde bemerkt, dass ich hier die gewöhnlichen Eintheilungen der Aenderung mit Vorsatz ausgelassen habe, obgleich wir sie gewissermassen auch eingeschlossen haben; denn es war nicht nöthig, sie einzeln von Gott abzuhalten, da wir im Lehrsatz 16 Th. 1 gezeigt haben, dass Gott unkörperlich ist, und dass jene gewöhnlichen Eintheilungen nur die Veränderungen der Materie allein enthalten.

Fünftes Capitel.

Von der Einfachheit Gottes.

Gehen wir nun zur Einfachheit Gottes fort. Um dieses Attribut recht zu verstehen, muss man sich ins Gedächtniss zurückrufen, was Cartesius in den Pr. der Philos. Th. 1 Art. 48 und 49 gelehrt hat, dass es nämlich in der Natur nichts als Substanzen und deren Modi gebe, wovon er eine dreifache Eintheilung der Dinge ableitet, Art. 60, 61 und 62, nämlich die reale, die modale und die im blossen Denken. Reale wird die genannt, wodurch zwei Substanzen von einander unterschieden werden, seien sie von ver-

schiedenen oder von gleichen Attributen, wie z. B. das Denken und die Ausdehnung oder die Theile der Materie, und diese wird daraus erkannt, dass jede ohne Hülfe der andern begriffen werden und folglich bestehen kann. Die modale zeigt sich als zweifache, nämlich als solche, die zwischen dem Modus der Substanz und der Substanz selber ist, oder als solche, die zwischen zwei Modi einer und derselben Substanz stattfindet. Letztere erkennen wir daraus, dass, obgleich jeder Modus ohne den andern, doch keiner ohne die Substanz, deren Modi sie sind, begriffen wird; erstere erkennen wir aber daraus, dass, obgleich jene Substanz ohne ihren Modus begriffen werden kann, dennoch der Modus ohne die Substanz nicht begreiflich ist. Unter der im blossen Denken versteht man diejenige, die zwischen der Substanz und ihrem Attribut entsteht, wie wenn man Dauer von Ausdehnung unterscheidet. Diese erkennt man auch daraus, dass eine solche Substanz nicht ohne jenes Attribut gedacht werden kann.

Aus diesen dreien entsteht alle Zusammensetzung. Die erste Zusammensetzung nun ist die, welche aus zwei oder mehreren Substanzen desselben Attributs gemacht wird, wie jede Zusammensetzung, die aus zwei oder mehreren Körpern gemacht wird, oder aus Substanzen verschiedenen Attributs, wie der Mensch. Die zweite geschieht durch die Vereinigung verschiedener Modi. Die dritte endlich geschieht nicht, sondern sie wird als blos in Gedanken geschehend gedacht, damit ein Ding desto leichter erkannt werde. Was aber nicht auf eine von diesen beiden letztern Arten zusammengesetzt ist, das muss einfach genannt werden.

Es ist also zu zeigen, dass Gott nicht etwas Zusammengesetztes ist, woraus wir werden schliessen können, dass Gott das einfachste Wesen ist; was sich leicht wird bewerkstelligen lassen. Denn, da an sich klar ist, dass die zusammensetzenden Theile dem zusammengesetzten Ding mindestens vorausgehen müssen, so werden nothwendig jene Substanzen, aus deren Verbindung und Vereinigung Gott zusammengesetzt ist, von Natur Gott selber vorausgehen, und eine jede wird für sich begriffen werden können, obgleich sie Gott nicht beigelegt wird. Sodann, da jene unter sich nothwendig real verschieden sind, so wird auch die eine für sich ohne die andere daseyn können, und somit könnte es, wie wir oben gesagt, so viel Götter geben, als es Substanzen gibt, aus denen man Gott zusammengesetzt dächte. Denn, da jede durch sich daseyn kann, wird sie auch von sich daseyn müssen, und demnach auch die Kraft haben, sich alle Vollkommenheiten zu geben,

die wir als Gott innewohnend gezeigt haben etc., wie wir schon Lehrsatz 7 Th. 1, wo wir das Daseyn Gottes dargethan haben, weitläufig erklärten. Da aber nichts Widersinnigeres als dieses gesagt werden kann, so schliessen wir, dass Gott nicht aus der Verbindung und Vereinigung der Substanzen zusammengesetzt werde. Dass es in Gott auch keine Zusammensetzung verschiedener Modi gebe, ergibt sich hinlänglich daraus, dass es in Gott keine Modi gibt. Denn die Modi entstehen aus dem Anderswerden der Substanz. S. Pr. Th. 1 Art. 56. Wenn Jemand endlich noch eine andere Zusammensetzung aus der Wesenheit und dem Daseyn der Dinge erdichten wollte, so widerstreiten wir dem nicht; man erinnere sich aber, dass wir schon genugsam dargethan haben, dass diese beiden in Gott nicht verschieden sind.

Hieraus können wir nun deutlich schliessen, dass alle Unterscheidungen, die wir zwischen den Attributen Gottes machen, nicht anders als in Gedanken geschehen, dass dieselben aber in der That unter sich nicht verschieden sind; ich verstehe darunter solche Gedankenunterschiede, wie ich sie eben beigebracht habe, die nämlich daraus erkannt werden, dass eine solche Substanz nicht ohne ein solches Attribut seyn kann. Hieraus schliessen wir, dass Gott das einfachste Wesen ist. Im Uebrigen kümmern wir uns nicht um die Menge von Unterscheidungen der Peripatetiker und gehen daher auf das Leben Gottes über.

Sechstes Capitel.

Vom Leben Gottes.

Um dieses Attribut, nämlich das Leben Gottes, recht zu verstehen, ist nothwendig, dass wir im Allgemeinen erklären, was an jedem Dinge unter dessen Leben verstanden wird, und zuerst wollen wir die Ansicht der Peripatetiker prüfen. Diese verstehen unter Leben: „das Verbleiben der ernährenden Seele mit Wärme.“ S. Aristoteles vom Athmen Buch 1 Cap. 7. Und weil sie drei Seelen annehmen, nämlich die pflanzliche, empfindende und denkende, die sie nur den Pflanzen, Thieren und Menschen beilegen, so folgt, wie sie selber zugeben, dass das Uebrige des Lebens untheilhaftig sey. Sie wagten indess nicht auszusprechen, dass die Geister und Gott des Lebens entbehren; sie fürchteten vielleicht in das Entgegengesetzte zu verfallen, wenn sie nämlich des Lebens entbehrten, dass sie gestorben seyen. Desshalb hat

Aristoteles (Metaphysik Buch 11. Cap. 7) noch eine andere Definition des Lebens gegeben, die den Geistern allein eigenthümlich ist: nämlich: Leben ist die Thätigkeit des Verstandes, und in diesem Sinne hat er Gott, der nämlich denkt und die reine Thätigkeit ist, Leben beigelegt. Wir werden uns nicht viele Mühe geben, diess zu widerlegen; denn, was jene drei Seelen betrifft, die sie den Pflanzen, Thieren und Menschen beilegen, haben wir schon genugsam dargethan, dass sie nichts als Erdichtungen sind, weil wir nämlich gezeigt haben, dass es in der Materie nichts als mechanische Gebilde und Thätigkeiten gibt. Was aber das Leben Gottes betrifft, so weiss ich nicht, warum es bei ihm eher eine Handlung des Verstandes genannt wird, als eine Handlung des Willens u. dgl. Weil ich aber keine Antwort hierauf erwarte, so gehe ich zur Erklärung dessen über, was ich versprochen habe, nämlich was das Leben sey.

Obgleich dieses Wort in übertragenem Sinne oft gebraucht wird, um die Sitten eines Menschen zu bezeichnen, werden wir jedoch nur kurz erklären, was philosophisch damit bezeichnet wird. Es muss nun bemerkt werden, dass, wenn das Leben auch den körperlichen Dingen beizulegen ist, nichts des Lebens untheilhaftig seyn wird; ist es aber blos denen beizulegen, in denen eine Seele mit dem Körper verbunden ist, so wird es nur den Menschen allein und vielleicht auch den Thieren, nicht aber den Geistern und nicht Gott zukommen. Da aber das Wort Leben sich gemeiniglich weiter erstreckt, so ist kein Zweifel, dass es auch den körperlichen Dingen, die nicht mit einem Geiste verbunden sind, und den vom Körper getrennten Geistern beizulegen ist. Desshalb verstehen wir unter Leben die Kraft, wodurch die Dinge in ihrem Seyn verharren; und, weil jene Kraft von den Dingen selber verschieden ist, so sagen wir recht eigentlich, dass die Dinge selber Leben haben. Die Kraft aber, wodurch Gott in seinem Seyn verharrt, ist nichts ausser seiner Wesenheit, wesshalb diejenigen sich richtig ausdrücken, welche Gott das Leben nennen. Es fehlt auch nicht an Theologen, welche glauben, dass die Juden aus dieser Ursache, nämlich weil Gott das Leben und vom Leben nicht verschieden sey, wenn sie schworen, sagten: חַי יְהוָה beim lebendigen Gott, nicht aber חֵי יְהוָה beim Leben Gottes; wie Joseph, als er beim Leben Pharao's schwor, sagte: חֵי פַרְעֹה beim Leben Pharao's.

Siebentes Capitel.

Von dem Verstande Gottes.

Wir haben vorher unter die Attribute Gottes die **Allwissenheit** gezählt, die entschieden Gott zukommt, weil das Wissen di Vollkommenheit in sich schliesst, und Gott als das vollkommens Wesen keine Vollkommenheit entbehren muss: desshalb wird Go das Wissen im höchsten Grade beigelegt werden müssen, nämli ein solches, das Unwissenheit oder einen Mangel des Wiss nicht voraussetzt oder unterstellt; denn dann gäbe es eine Unvo kommenheit in dem Attribute selber oder in Gott. Hieraus folgt, da Gott nie den Verstand der Möglichkeit nach gehabt habe, un dass er auch nicht durch logische Folgerung etwas schliesse.

Ferner folgt auch aus der Vollkommenheit Gottes, dass se Vorstellungen nicht wie die unseren von den ausserhalb Gott befindlichen Objecten bestimmt werden; im Gegentheil, die Ding die ausserhalb Gottes von Gott geschaffen sind, werden von de Verstande Gottes bestimmt.[1] Denn sonst würden die Objecte dur sich ihre Natur und Wesenheit haben und würden, mindestens d Natur nach, dem göttlichen Verstande vorausgehen, was wider sinnig ist. Und, weil diess von Manchen nicht genugsam beo achtet worden ist, sind sie in ungeheure Irrthümer verfallen; den Manche haben den Satz aufgestellt, es gebe ausserhalb Gott ein Materie, die gleich ewig wie er durch sich existire, und die G durch seinen Verstand nach Einigen nur in Ordnung gebracht nach Anderen noch überdiess mit Formen versehen habe. An dere haben sodann die Dinge deren Natur nach entweder a nothwendige oder als unmögliche oder als zufällige angenommen und dass daher Gott diese auch als zufällige kenne und gar nic wisse, ob sie da seyen oder nicht. Andere endlich haben gesag Gott kenne das Zufällige aus den Umständen, etwa weil er ei lange Erfahrung gehabt. Ausser diesen könnte ich noch ander dergleichen Irrthümer hier anführen, wenn ich es **nicht** für übe flüssig hielte, da aus dem Vorhergesagten ihre Falschheit sich ve selber offenbart.

Kehren wir also zu unserm Gegenstande zurück, dass

[1] Hieraus folgt klar, dass der Verstand Gottes, wodurch er die g schaffenen Dinge erkennt, und sein Wille und seine Macht, wodurch sie bestimmt, ein und dasselbe ist.

nämlich ausser Gott keinen Gegenstand seines Wissens gebe, sondern dass er selber der Gegenstand seines Wissens, ja sein Wissen sey. Wer aber glaubt, dass auch die Welt ein Gegenstand von Gottes Wissen sey, ist noch viel unverständiger, als wer ein von einem ausgezeichneten Baumeister aufgeführtes Gebäude zu einem Gegenstande seines Wissens erklären will: denn der Baumeister muss noch ausser sich ein passendes Material suchen; Gott aber hat keine Materie ausser sich gesucht, sondern die Dinge sind nach ihrer Wesenheit und ihrem Daseyn von seinem Verstande oder seinem Willen zubereitet worden.

Es fragt sich nun, ob Gott die Uebel oder Sünden, die Gedankenwesen und andere dergleichen kenne. Wir antworten, dass Gott das, dessen Ursache er ist, nothwendig erkennen müsse, zumal da es auch nicht einen Augenblick ohne die helfende Einwirkung Gottes daseyn könnte. Da also die Uebel und Sünden nicht in den Dingen, sondern nur im menschlichen Geiste sind, der die Dinge unter einander vergleicht, so folgt, dass Gott sie ausserhalb des Menschengeistes nicht erkenne. Wir haben gesagt, dass die Gedankenwesen Denkmodi seyen, und so müssen sie von Gott erkannt werden, d. h., insofern wir begreifen, dass er den menschlichen Geist, wie er immer beschaffen ist, erhalte und hervorbringe, nicht aber, weil Gott solche Denkmodi in sich habe, um das, was er erkennt, leichter zu behalten.

Zu diesem Wenigen, was wir gesagt, wenn man es nur recht aufmerksam beachtet, wird nichts über den Verstand Gottes aufgestellt werden können, das nicht mit leichter Mühe zu lösen wäre.

Indess darf der Irrthum Mancher doch nicht übergangen werden, die den Satz aufstellen, dass Gott nichts als die ewigen Dinge erkenne, nämlich die Engel, die Himmel, die sie sich als ihrer Natur nach unerzeugbar und unzerstörbar eingebildet haben, dass er aber von den Dingen dieser Welt nichts als die Arten als ebenfalls unerzeugbare und unzerstörbare erkenne. Diese scheinen wahrlich gleichsam mit Fleiss irren zu wollen und das Widersinnigste auszuklügeln. Denn was ist widersinniger, als die Erkenntniss Gottes von den einzelnen Dingen auszuschliessen, die ohne die Einwirkung Gottes nicht einmal einen Augenblick lang seyn können? Dann stellen sie den Satz auf, dass Gott die real daseyenden Dinge nicht kenne; die Kenntniss der Gesammtbegriffe aber, die nicht sind und auch keine Wesenheit neben der Wesenheit der einzelnen Dinge haben, diese legen sie Gott bei. Wir dagegen legen Gott die Kenntniss der einzelnen Dinge bei, die der Gesammt-

begriffe sprechen wir ihm ab, ausser insofern er den menschlichen Geist erkennt.

Schliesslich, ehe wir diesen Gegenstand beenden, muss noch die Frage erledigt werden, ob in Gott viele Vorstellungen oder blos eine und die einfachste sey. Hierauf antworte ich, dass die Vorstellung Gottes, wonach er allwissend genannt wird, eine einzige und einfachste ist. Denn er wird in der That aus keinem andern Grunde allwissend genannt, als weil er die Vorstellung seiner selbst hat, welche Vorstellung oder Erkenntniss zugleich stets mit Gott dagewesen ist; denn nichts ist ausser seinem Wesen, und jene hat auch auf keine andere Weise daseyn können.

Aber die Erkenntniss Gottes von den geschaffenen Dingen kann nicht so eigentlich zum Wissen Gottes gezählt werden; denn wenn Gott gewollt hätte, so würden die geschaffenen Dinge eine andere Wesenheit haben, was bei der Erkenntniss, die Gott von sich selbst hat, nicht Statt findet. Es wird jedoch gefragt werden, ob jene eigentlich oder uneigentlich so genannte Erkenntniss der geschaffenen Dinge eine vielfache oder eine einzige sey. Aber um hierauf zu antworten, diese Frage ist nicht verschieden von jenen, ob die Rathschlüsse und Willensacte Gottes mehrere seyen oder nicht, und ob Gottes Allgegenwart oder Einwirkung, wodurch er die einzelnen Dinge erhält, in allen Dingen gleich sey; hierüber aber, wie wir schon gesagt, können wir keine bestimmte Erkenntniss haben. Jedoch wissen wir ganz deutlich, dass auf dieselbe Weise, wie Gottes Einwirkung, wenn sie auf die Allmacht Gottes zurückbezogen wird, eine einzige seyn muss, obgleich sie in den Folgen verschiedenartig offenbar wird, eben so auch die Willensacte und Rathschlüsse Gottes (denn so mag man seine Erkenntniss von den geschaffenen Dingen nennen) in Gott betrachtet nicht mehrere sind, obgleich sie durch die geschaffenen Dinge oder besser, in den geschaffenen Dingen verschiedenartig ausgedrückt sind. Wenn wir endlich auf die Analogie der ganzen Natur achten, so können wir sie als ein Wesen betrachten, und folglich wird die Vorstellung Gottes oder sein Rathschluss über die geschaffene Natur nur eine seyn.

Achtes Capitel.

Vom Willen Gottes.

Wir wissen nicht, wie die Wesenheit Gottes und der Verstand, wodurch er sich erkennt, und der Wille, womit er sich liebt, verschieden sind.

Der Wille Gottes, womit er sich lieben will, folgt nothwendig aus seinem unendlichen Verstande, womit er sich erkennt. Wie aber diese Drei sich von einander unterscheiden, nämlich seine Wesenheit, sein Verstand, womit er sich erkennt, und der Wille, womit er sich lieben will, das zu wissen, bleibt zu wünschen. Es fehlt uns zwar nicht an einem Worte (nämlich Persönlichkeit), das die Theologen bisweilen gebrauchen, um die Sache zu erklären; aber, wenn wir auch das Wort kennen, so kennen wir doch nicht seine Bedeutung, und vermögen nicht, uns einen klaren und bestimmten Begriff davon zu bilden, wenn wir auch zuversichtlich glauben mögen, dass in der seligsten Anschauung Gottes, die den Gläubigen versprochen wird, Gott diess den Seinen offenbaren wird.

Der Wille und die Macht Gottes, nach aussen genommen, unterscheiden sich nicht von seinem Verstande.

Der Wille und die Macht nach aussen unterscheiden sich nicht von dem Verstande Gottes, wie sich aus dem Vorhergehenden genugsam ergibt; denn wir haben gezeigt, dass Gott nicht allein beschlossen habe, dass die Dinge daseyn sollen, sondern auch, dass sie mit einer solchen Natur daseyn sollen, d. h., dass ihre Wesenheit und ihr Daseyn von Gottes Willen und Macht abhängen musste: hieraus können wir klar und bestimmt ersehen, dass der Verstand Gottes, seine Macht und sein Wille, womit er die Geschöpfe schuf, erkannt hat und erhält oder liebt, sich auf keine Weise von einander unterscheiden, sondern bloss rücksichtlich unseres Denkens.

Wenn wir aber sagen, dass Gott Manches hasse und Manches liebe, so ist diess in eben dem Sinne gesagt, in dem die Schrift sagt, dass die Erde die Menschen ausspeien werde, und Anderes dergleichen. Dass aber Gott Niemanden hasst oder die Dinge so liebt, wie sich der gemeine Haufe einredet, ist genugsam aus der Schrift selber zu schliessen; denn Jesaias (45, 9 f.) sagt es, und noch deutlicher der Apostel Cap. 9 an die Römer: „Ehe sie (nämlich die

[illegible]

Fragt man nun, warum Gott die Menschen ermahnt, so kann man genau einfach antworten, dass er [illegible] von Ewigkeit beschlossen habe, zu jener Zeit die Menschen zu ermahnen, damit diejenigen bekehrt würden, deren Seligkeit er wollte. Fragt man weiter, ob Gott sie nicht ohne eine Ermahnung hätte selig machen können, so antworten wir, er hätte können. Fragt man dann etwa weiter, warum er sie [illegible] nicht selig mache, so werde ich hierauf antworten, wenn man mir gesagt haben wird, warum Gott das rothe Meer nicht ohne den heftigen Ostwind wegsam gemacht habe, warum er nicht alle einzelne Bewegungen ohne die andere vollbringe, und unzähliges Andere, was Gott durch Mittelursachen thut. Fragt man von Neuem, warum also die Sünder gestraft werden, da sie doch aus ihrer Natur und nach dem göttlichen Rathschlusse handeln, so antworte ich, dass es auch nach dem göttlichen Rathschlusse sey, dass sie gestraft werden; und, wenn bloss die, von denen wir uns einbilden, dass sie nur aus Freiheit sündigen, strafbar wären, warum suchen die Menschen die giftigen Schlangen auszurotten? sie sündigen ja nur aus ihrer eigenen Natur und können nicht anders.

Wenn endlich noch Anderes in den heil. Schriften vorkommt, was uns einen Zweifel beibringt, so ist hier nicht der Ort, das zu erklären; denn hier untersuchen wir nur das, was wir mit der natürlichen Vernunft ganz sicher erreichen können, und es ist genug, wenn wir es deutlich beweisen, auf dass wir wissen, das heilige Buch müsse auch dasselbe lehren: denn die Wahrheit widerspricht nicht der Wahrheit, und die Schrift kann die Thorheiten, wie sie sich der grosse Haufen einbildet, nicht lehren.



Fänden wir aber in ihr etwas, was dem natürlichen Lichte entgegen wäre, so könnten wir mit derselben Freiheit, wie wir den Koran und den Talmud widerlegen, auch sie widerlegen. Ferne aber sey es zu denken, dass sich in den heiligen Schriften etwas finden könne, was dem natürlichen Lichte widerstreitet.

Neuntes Capitel.

Von der Macht Gottes.

Dass Gott allmächtig sey, ist nun hinlänglich dargethan. Jetzt werden wir nur kurz zu erklären versuchen, wie diess Attribut zu verstehen sey; denn Viele reden nicht ehrerbietig genug und nicht wahrheitsgemäss davon. Sie sagen nämlich, manche Dinge seyen ihrer Natur nach und nicht nach dem Rathschlusse Gottes möglich, manche unmöglich, und endlich manche nothwendig, und die Allmacht Gottes habe nur bei den möglichen Statt. Wir aber, die wir schon gezeigt haben, dass Alles von dem Beschlusse Gottes unbedingt abhange, sagen, dass Gott allmächtig ist, nachdem wir aber eingesehen haben, dass er Manches aus der reinen Freiheit seines Willens beschlossen hat, und sodann, dass er unveränderlich ist, sagen wir nun, dass nichts gegen seine Rathschlüsse handeln könne, und dass diess schon desshalb unmöglich sey, weil es der Vollkommenheit Gottes widerstreitet.

Vielleicht wird aber Jemand behaupten, wir hätten Einiges nur dadurch als nothwendig gefunden, dass wir auf den Rathschluss Gottes Rücksicht nehmen, Anderes aber dadurch, dass wir wieder nicht auf den Rathschluss Gottes Rücksicht nehmen, z. B. dass Josia die Gebeine der Götzendiener auf dem Altar Jerobeams verbrannt habe, denn, wenn wir blos auf den Willen Josia's achten, werden wir die Sache für eine mögliche halten und keineswegs sagen, dass sie nothwendig geschehen sollte, ausser darum, weil der Prophet diess nach dem Rathschlusse Gottes vorausgesagt hatte; aber, dass die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich seyn müssen, sagt die Sache selber. Allein solche Leute erdichten wahrlich nur aus ihrer Unwissenheit Unterschiede in den Dingen. Denn, wenn die Menschen die ganze Ordnung der Natur klar verständen, würden sie Alles eben so nothwendig finden, wie Alles das, was die Mathematik lehrt; weil dieses aber die menschliche Erkenntniss übersteigt, so halten wir Manches für möglich und nicht für



nothwendig. Desshalb muss man entweder sagen, dass Gott nichts kann, weil Alles wirklich nothwendig ist, oder dass Gott Alles kann, und dass auch die Nothwendigkeit, die wir in den Dingen finden, von dem Rathschlusse Gottes allein gekommen sey.

Wenn Gott eine andere Natur der Dinge gemacht hätte, hätte er uns auch einen andern Verstand geben müssen.

Fragt nun Jemand: Wie aber dann, wenn Gott die Dinge anders beschlossen und bewirkt hätte, dass das, was nun wahr ist, falsch wäre, würden wir diess nicht dennoch für höchst wahr halten? Allerdings, wenn Gott uns die Natur, die er uns gegeben hat, gelassen hätte: dann hätte er aber auch, wenn er gewollt hätte, uns eine solche Natur geben können, wie er sie nun gemacht hat, mit welcher wir die Natur und die Gesetze der Dinge, wie sie von Gott festgesetzt sind, verständen; ja, wenn wir auf seine Wahrhaftigkeit achten, hätte er sie uns geben müssen. Diess ergibt sich auch aus dem, was wir oben gesagt haben, dass nämlich die ganze geschaffene Natur nur ein einziges Wesen, folglich der Mensch nur ein Theil der Natur ist, der mit den anderen zusammenhängen muss; somit würde aus der Einfachheit des göttlichen Rathschlusses folgen, dass, wenn Gott die Dinge anders geschaffen, er zugleich auch unsere Natur so eingerichtet haben würde, dass wir die Dinge, wie sie von Gott geschaffen sind, verstehen würden. Desshalb müssen wir, obgleich wir dieselbe Distinction der Macht Gottes, welche die Philosophen gewöhnlich geben, beibehalten möchten, sie doch anders erklären.

Wir theilen also die **Macht** Gottes ein in beziehungsweise und unbedingte.

Wir sprechen von einer unbedingten **Macht** Gottes, wenn wir seine Allmacht betrachten ohne Rücksicht auf seine Rathschlüsse, von einer beziehungsweisen aber, wenn wir seine Rathschlüsse berücksichtigen.

Ferner gibt es eine ordentliche und eine ausserordentliche **Macht** Gottes. Die ordentliche ist, mit welcher er die Welt in einer gewissen Ordnung erhält; die ausserordentliche, wenn er etwas ausser der Ordnung der Natur thut, wie z. B. alle Wunder, das Sprechen der Eselin, die Erscheinung der Engel u. dgl., obgleich man über dieses Letzte nicht mit Unrecht grossen Zweifel erheben könnte, da es als ein grösseres Wunder erscheint, wenn Gott die Welt immer in derselben bestimmten und unver-



2. Ich sage, bei der Schöpfung wirkten keine andere Ursachen, als die bewirkende, ein. Ich hätte wohl auch sagen können, dass die Schöpfung alle Ursachen ausser der bewirkenden negire oder ausschliesse; ich wählte aber lieber einwirken, um nicht denen antworten zu müssen, die die Frage aufwerfen, ob Gott sich bei der Schöpfung keinen Zweck vorgesetzt, wesshalb er die Dinge schuf. Ueberdiess, um die Sache besser zu erklären, habe ich die zweite Definition hinzugesetzt, dass das Geschöpf nichts als Gott voraussetze, weil nämlich, wenn sich Gott einen Zweck vorgesetzt hat, dieser gewiss nicht ausserhalb Gottes war, da es nichts ausserhalb Gottes gibt, wodurch er zum Handeln veranlasst wird.

3. Aus dieser Definition folgt genugsam, dass es keine Schöpfung der Accidentien und Modi gibt, da diese ausser Gott eine geschaffene Substanz voraussetzen.

4. Wir können uns endlich vor der Schöpfung keine Zeit und keine Dauer in der Phantasie vorstellen; vielmehr haben diese mit den Dingen angefangen. Denn die Zeit ist das Mass der Dauer, oder vielmehr sie ist nichts als ein Modus des Denkens. Desshalb setzt sie nicht nur irgend ein Geschöpf, sondern vornehmlich denkende Menschen voraus. Die Dauer hört aber auf, wo die Geschöpfe zu seyn aufhören, und sie beginnt, wo die Geschöpfe zu seyn beginnen: ich sage Geschöpfe; denn, dass Gott keine Dauer zukomme, sondern blos Ewigkeit, habe ich schon oben überzeugend genug dargethan. Desshalb setzt die Dauer Geschöpfe voraus, oder sie unterstellt sie mindestens. Wer sich aber Dauer und Zeit vor den Geschöpfen in der Phantasie vorstellt, der leidet an demselben Vorurtheil, wie diejenigen, welche sich einen Raum ausserhalb der Materie denken, wie von selbst offenbar ist. — Diess über die Definition der Schöpfung.

Es ist weiter nicht nöthig, hier das noch einmal zu wiederholen, was wir Axiom 10 Th. 1 dargethan haben, dass es nämlich eben so viel Kraft erfordere, ein Ding zu schaffen, als es zu erhalten, d. h., dass die Thätigkeit Gottes, die Welt zu schaffen, die nämliche ist, wie die, sie zu erhalten.

Nach diesen Bemerkungen gehen wir nun auf das über, was wir zweitens versprochen haben.

1. Ist also zu untersuchen, was Geschaffenes, und was Ungeschaffenes ist.

2. Ob das, was geschaffen ist, von Ewigkeit hätte geschaffen werden können.

Auf das Erste antworten wir also kurz: Alles das ist geschaffen, dessen Wesenheit klar begriffen wird ohne alles Daseyn und doch durch sich begriffen wird, wie z. B. die Materie, von der wir einen klaren und bestimmten Begriff haben, wenn wir sie unter dem Attribut der Ausdehnung begreifen, und die wir gleich klar und bestimmt begreifen, ob sie da ist oder nicht.

Wenn aber Jemand vielleicht sagen wollte, wir begreifen die Erkenntniss klar und bestimmt ohne Daseyn, und doch legen wir sie Gott bei, so ist die Antwort hierauf: Wir legen Gott nicht eine solche Erkenntniss bei, wie die unsrige ist, nämlich eine empfängliche, und die von der Natur der Dinge bestimmt wird, sondern eine solche, die reine Thätigkeit ist und daher Daseyn in sich schliesst, wie wir oben weitläufig genug dargethan; denn wir haben gezeigt, dass Verstand und Wille Gottes von seiner Macht und Wesenheit, welche das Daseyn in sich schliesst, nicht verschieden sind.

Wenn also Alles das, dessen Wesenheit kein Daseyn in sich schliesst, nothwendig, um dazuseyn, von Gott geschaffen, und fortwährend, wie wir oben ausführlich gezeigt, von dem Schöpfer selber erhalten werden muss, so wollen wir uns nicht bei der Widerlegung der Ansicht derer aufhalten, welche die Welt oder das Chaos oder eine von aller Form entblösste Materie gleich ewig wie Gott und also unabhängig von ihm angenommen haben. Desshalb gehen wir zum Zweiten und untersuchen, ob das, was geschaffen ist, von Ewigkeit geschaffen werden konnte.

Um diess richtig zu verstehen, ist die Redeweise „von Ewigkeit" zu beachten; denn wir wollen hier damit etwas ganz Anderes bezeichnen, als das, was wir vordem erklärt haben, als wir von der Ewigkeit Gottes gesprochen haben. Denn hier verstehen wir darunter nichts Anderes, als die Dauer ohne Anfang der Dauer oder doch eine solche Dauer, dass, wenn wir sie auch mit vielen Jahren oder Myriaden von Jahren multipliciren wollten und dieses Product wieder mit Myriaden, wir sie doch mit keiner noch so grossen Zahl ausdrücken könnten.

Es lässt sich klar beweisen, dass es keine solche Dauer geben könne. Denn, wenn die Welt wiederum von diesem Punkte rückwärts ginge, würde sie nie eine solche Dauer haben können; folglich hätte auch die Welt von einem solchen Anfange nicht bis zu diesem Punkte kommen können. Wollte man etwa sagen, bei Gott sey nichts unmöglich, denn er ist allmächtig und wird somit eine Dauer bewirken können, grösser als irgend eine, die es geben

2. Ich sage, bei der Schöpfung wirkten keine andere Ursachen, als die bewirkende, ein. Ich hätte wohl auch sagen können, dass die Schöpfung alle Ursachen ausser der bewirkenden negire oder ausschliesse; ich wählte aber lieber einwirken, um nicht denen antworten zu müssen, die die Frage aufwerfen, ob Gott sich bei der Schöpfung keinen Zweck vorgesetzt, wesshalb er die Dinge schuf. Ueberdiess, um die Sache besser zu erklären, habe ich die zweite Definition hinzugesetzt, dass das Geschöpf nichts als Gott voraussetze, weil nämlich, wenn sich Gott einen Zweck vorgesetzt hat, dieser gewiss nicht ausserhalb Gottes war, da es nichts ausserhalb Gottes gibt, wodurch er zum Handeln veranlasst wird.

3. Aus dieser Definition folgt genugsam, dass es keine Schöpfung der Accidentien und Modi gibt, da diese ausser Gott eine geschaffene Substanz voraussetzen.

4. Wir können uns endlich vor der Schöpfung keine Zeit und keine Dauer in der Phantasie vorstellen; vielmehr haben diese mit den Dingen angefangen. Denn die Zeit ist das Mass der Dauer, oder vielmehr sie ist nichts als ein Modus des Denkens. Desshalb setzt sie nicht nur irgend ein Geschöpf, sondern vornehmlich denkende Menschen voraus. Die Dauer hört aber auf, wo die Geschöpfe zu seyn aufhören, und sie beginnt, wo die Geschöpfe zu seyn beginnen: ich sage Geschöpfe; denn, dass Gott keine Dauer zukomme, sondern blos Ewigkeit, habe ich schon oben überzeugend genug dargethan. Desshalb setzt die Dauer Geschöpfe voraus, oder sie unterstellt sie mindestens. Wer sich aber Dauer und Zeit vor den Geschöpfen in der Phantasie vorstellt, der leidet an demselben Vorurtheil, wie diejenigen, welche sich einen Raum ausserhalb der Materie denken, wie von selbst offenbar ist. — Diess über die Definition der Schöpfung.

Es ist weiter nicht nöthig, hier das noch einmal zu wiederholen, was wir Axiom 10 Th. 1 dargethan haben, dass es nämlich eben so viel Kraft erfordere, ein Ding zu schaffen, als es zu erhalten, d. h., dass die Thätigkeit Gottes, die Welt zu schaffen, die nämliche ist, wie die, sie zu erhalten.

Nach diesen Bemerkungen gehen wir nun auf das über, was wir zweitens versprochen haben.

1. Ist also zu untersuchen, was Geschaffenes, und was Ungeschaffenes ist.

2. Ob das, was geschaffen ist, von Ewigkeit hätte geschaffen werden können.

so hätte er, da er von unendlicher Machtvollkommenheit ist, die Welt von Ewigkeit schaffen müssen. Auf diese Beweisführung wird man aber auch sehr leicht antworten können, wenn man auf ihre Grundlage achtet. Diese guten Leute nehmen nämlich an, dass sie verschiedene Vorstellungen eines Wesens von unendlicher Machtvollkommenheit haben können; denn sie begreifen, dass Gott, sowohl wenn er nach Naturnothwendigkeit handelt, als wenn er frei handelt, von unendlicher Machtvollkommenheit sey. Wir aber verneinen, dass Gott, wenn er aus Naturnothwendigkeit handelte, von unendlicher Machtvollkommenheit wäre, was wir wohl verneinen dürfen, und was sogar nothwendig von ihnen zugegeben werden muss, nachdem wir dargethan haben, dass Gott, das vollkommenste Wesen, frei handle und nur als einziges begriffen werden könne. Wenn sie abermals entgegnen, dass man doch den Fall setzen könne, obgleich es unmöglich sey, dass der aus Naturnothwendigkeit handelnde Gott von unendlicher Machtvollkommenheit sey, so werden wir antworten, dass man das eben so wenig annehmen dürfe, als einen viereckigen Kreis, um daraus zu schliessen, dass alle vom Mittelpunkt nach dem Umkreis gezogenen Linien nicht gleich wären. Aber diess ist aus dem eben Gesagten — damit wir das schon längst Gesagte nicht wiederholen — klar genug. Wir haben nämlich so eben gezeigt, dass es keine Dauer gibt, von der man sich nicht das Doppelte oder sonst Grössere oder Kleinere denken kann, und dass somit von Gott, der mit unendlicher Machtvollkommenheit frei handelt, stets eine grössere oder kleinere, als die gegebene, geschaffen werden kann. Wenn aber Gott aus Naturnothwendigkeit handelte, würde diess auf keine Weise folgen; denn nur jene Dauer, die sich aus seiner Natur ergäbe, würde von ihm hervorgebracht werden können, nicht aber unendliche andere, die grösser wären, als die gegebene. Wir führen daher kurz so den Beweis: Wenn Gott die grösste Dauer, d. h. eine so grosse, dass er keine grössere schaffen kann, geschaffen hätte, würde er damit nothwendig seine Macht verringern. Das Letztere ist aber falsch; denn seine Macht ist von seiner Wesenheit nicht verschieden, folglich etc. Ferner, wenn Gott aus Naturnothwendigkeit handelte, müsste er eine solche Dauer schaffen, dass er keine grössere schaffen kann: aber der eine solche Dauer schaffende Gott ist nicht von unendlicher Machtvollkommenheit; denn wir können uns stets eine grössere als die gegebene denken. Wenn also Gott aus Naturnothwendigkeit handelte, wäre er nicht von unendlicher Machtvollkommenheit.



Es könnte Jemanden hier ein Zweifel entstehen, woher denn nämlich, wenn die Welt vor fünf tausend Jahren und darüber — falls die Berechnung der Chronologen richtig ist — geschaffen wurde, wir uns doch eine grössere Dauer denken können, von der wir behauptet haben, dass sie nicht ohne Geschöpfe erkannt werden könne. Dieser Zweifel kann sehr leicht gehoben werden, wenn man beachtet, dass wir jene Dauer nicht aus der blossen Betrachtung der Geschöpfe, sondern aus der Betrachtung der unendlichen Schöpfermacht Gottes erkennen; denn die Geschöpfe können nicht als durch sich daseyend und dauernd begriffen werden, sondern gleichsam durch die unendliche Macht Gottes, von welcher allein sie alle ihre Dauer haben. S. Lehrsatz 12 Thl. 1 und Folgesatz.

Um nicht mit der Widerlegung nichtiger Argumente hier die Zeit zu verlieren, bemerken wir schliesslich nur noch diess: Der Unterschied zwischen Ewigkeit und Dauer, und dass die Dauer ohne Geschöpfe, und die Ewigkeit ohne Gott ist, ist auf keine Weise erkennbar: wenn man diess richtig gefasst hat, wird man sehr leicht auf alle Einwürfe antworten können; daher halten wir es nicht für nöthig, hiebei länger zu verweilen.

Elftes Capitel.

Von der Einwirkung Gottes.

Ueber dieses Attribut bleibt wenig oder nichts zu sagen übrig, nachdem wir gezeigt haben, dass Gott in jedem einzelnen Augenblicke fortwährend das Ding gleichsam von Neuem schafft; woraus wir bewiesen haben, dass die Dinge aus sich nie irgend eine Macht haben, etwas zu bewirken oder sich zu einer Handlung zu bestimmen, und dass diess nicht nur bei den Dingen ausserhalb des Menschen, sondern auch im menschlichen Willen selber Statt finde.

Wir haben sodann auf einige hierauf bezügliche Einwürfe geantwortet, und, obgleich viele andere gewöhnlich beigebracht werden, so wollen wir diese hier auf sich beruhen lassen, weil sie doch hauptsächlich zur Theologie gehören.

Weil es jedoch Viele gibt, welche die Einwirkung Gottes zugeben und sie in einem ganz andern Sinne nehmen, als wir sie gelehrt haben, so ist hier das zu bemerken (um ihren Irrthum

ganz leicht aufzudecken), was wir vorher dargethan haben, dass nämlich die gegenwärtige Zeit keine Verbindung mit der zukünftigen habe (s. Ax. 10, Th. 1), und dass wir diess klar und bestimmt begreifen; wenn man nur auf dieses genau achtet, kann man ohne alle Schwierigkeit alle jene Einwürfe widerlegen, die aus der Philosophie hergeholt werden können.

Um aber diese Frage nicht vergebens berührt zu haben, werden wir im Vorbeigehen darauf antworten, wenn gefragt wird: ob etwas zu der Erhaltung Gottes hinzukomme, wenn er ein Ding zum Handeln bestimmt. Die Antwort hierauf haben wir schon einigermassen berührt, als wir von der Bewegung redeten; wir sagten nämlich, dass Gott dieselbe Quantität Bewegung in der Natur erhalte. Wenn wir also die ganze Natur der Materie betrachten, so kömmt nichts Neues zu ihr hinzu; aber in Rücksicht der besonderen Dinge kann gewissermassen gesagt werden, dass etwas Neues zu ihr hinzukomme. Bei geistigen Dingen scheint diess nicht Statt zu finden; denn es ist keineswegs entschieden, dass diese so von einander abhangen. Da endlich die Theile der Dauer keine Verbindung unter sich haben, so können wir sagen, dass Gott nicht so eigentlich die Dinge erhalte, als hervorbringe; desshalb muss man von dem Menschen sagen, wenn er jetzt die bestimmte Freiheit hat, etwas zu thun, Gott habe ihn zu jener Zeit so geschaffen. Diesem widerstreitet nicht, dass der menschliche Wille oft von ausser ihm befindlichen Dingen bestimmt wird, und dass Alles, was in der Natur ist, sich gegenseitig einander bestimmt, etwas zu thun; denn auch das ist von Gott so bestimmt. Denn kein Ding kann den Willen bestimmen, oder kein Wille kann wiederum bestimmt werden, ausser von Gottes Macht allein. Wie diess aber nicht der menschlichen Freiheit widerstreite, oder wie Gott diess mit Erhaltung der menschlichen Freiheit bewirken könne, gestehen wir nicht zu wissen, wie wir schon oft gesagt haben.

Dieses hatte ich mir vorgenommen über die Attribute Gottes zu sagen, von denen ich bisher keine Eintheilung gegeben habe. Jene Eintheilung aber, die bisweilen von den Schriftstellern gegeben wird, wornach sie nämlich die Attribute Gottes in unmittheilbare und mittheilbare scheiden, scheint mir, um die Wahrheit zu gestehen, mehr eine Wort- als eine Sacheintheilung zu seyn. Denn das Wissen Gottes trifft mit dem menschlichen Wissen eben so wenig zusammen, als der Hund, das Himmelszeichen, mit dem Hunde, dem bellenden Thiere, und vielleicht noch viel weniger.



Es könnte Jemanden hier ein Zweifel entstehen, woher denn nämlich, wenn die Welt vor fünf tausend Jahren und darüber — falls die Berechnung der Chronologen richtig ist — geschaffen wurde, wir uns doch eine grössere Dauer denken können, von der wir behauptet haben, dass sie nicht ohne Geschöpfe erkannt werden könne. Dieser Zweifel kann sehr leicht gehoben werden, wenn man beachtet, dass wir jene Dauer nicht aus der blossen Betrachtung der Geschöpfe, sondern aus der Betrachtung der unendlichen Schöpfermacht Gottes erkennen; denn die Geschöpfe können nicht als durch sich daseyend und dauernd begriffen werden, sondern gleichsam durch die unendliche Macht Gottes, von welcher allein sie alle ihre Dauer haben. S. Lehrsatz 12 Thl. 1 und Folgesatz.

Um nicht mit der Widerlegung nichtiger Argumente hier die Zeit zu verlieren, bemerken wir schliesslich nur noch diess: Der Unterschied zwischen Ewigkeit und Dauer, und dass die Dauer ohne Geschöpfe, und die Ewigkeit ohne Gott ist, ist auf keine Weise erkennbar: wenn man diess richtig gefasst hat, wird man sehr leicht auf alle Einwürfe antworten können; daher halten wir es nicht für nöthig, hiebei länger zu verweilen.

Elftes Capitel.

Von der Einwirkung Gottes.

Ueber dieses Attribut bleibt wenig oder nichts zu sagen übrig, nachdem wir gezeigt haben, dass Gott in jedem einzelnen Augenblicke fortwährend das Ding gleichsam von Neuem schafft; woraus wir bewiesen haben, dass die Dinge aus sich nie irgend eine Macht haben, etwas zu bewirken oder sich zu einer Handlung zu bestimmen, und dass diess nicht nur bei den Dingen ausserhalb des Menschen, sondern auch im menschlichen Willen selber Statt finde.

Wir haben sodann auf einige hierauf bezügliche Einwürfe geantwortet, und, obgleich viele andere gewöhnlich beigebracht werden, so wollen wir diese hier auf sich beruhen lassen, weil sie doch hauptsächlich zur Theologie gehören.

Weil es jedoch Viele gibt, welche die Einwirkung Gottes zugeben und sie in einem ganz andern Sinne nehmen, als wir sie gelehrt haben, so ist hier das zu bemerken (um ihren Irrthum

durch seine Natur auch nur einen Moment seyn könne, dass es vielmehr fortwährend von Gott geschaffen werde.

Obgleich sich nun diess so verhält, so sehen wir indess doch klar und bestimmt, dass wir keine Vorstellung haben, mit der wir es fassen können, dass eine Substanz zerstört werde, wie wir die Vorstellungen der Zerstörung und Erzeugung der Modi haben. Denn, wenn wir den Bau des menschlichen Körpers betrachten, so begreifen wir klar, dass ein solcher Bau zerstört werden könne; aber wir begreifen nicht gleicher Weise, wenn wir auf die körperliche Substanz achten, dass diese vernichtet werden könne. Endlich fragt der Philosoph nicht nach dem, was Gott mit der höchsten Macht thun kann, sondern er urtheilt über die Natur der Dinge aus den Gesetzen, die Gott in sie gelegt; desshalb hält er das für bestimmt und ausgemacht, was er aus diesen Gesetzen als bestimmt und ausgemacht erschliesst, obgleich er nicht leugnen wird, dass Gott jene Gesetze und alles Andere verändern könne. Darum untersuchen wir auch nicht, wenn wir von der Seele reden, was Gott machen kann, sondern nur, was aus den Gesetzen der Natur folgt.

Da aber aus diesen klar folgt, dass eine Substanz weder durch sich, noch durch eine andere geschaffene Substanz zerstört werden könne, wie wir schon früher, wenn ich nicht irre, mehr als hinreichend dargethan haben, so müssen wir behaupten, dass der Geist nach den Naturgesetzen unsterblich ist. Und, wenn wir noch tiefer in die Sache blicken wollen, werden wir ganz deutlich darthun können, dass er unsterblich ist. Denn, wie wir eben gezeigt, folgt deutlich aus den Naturgesetzen, dass die Seele unsterblich ist; jene Naturgesetze aber sind die durch das natürliche Licht geoffenbarten Rathschlüsse Gottes, wie auch aus dem Vorhergehenden ganz deutlich ist; dass sodann die Rathschlüsse Gottes unveränderlich seyen, haben wir auch dargethan: aus diesem Allem schliessen wir deutlich, dass Gott seinen unveränderlichen Willen über die Dauer der Seelen den Menschen nicht nur durch Offenbarung, sondern auch durch das natürliche Licht kund gemacht habe.

Wenn Jemand den Einwurf machte, dass Gott jene natürlichen Gesetze irgend einmal zerstören könne, um Wunder zu thun, so verschlägt das nichts; denn die meisten einsichtsvollern Theologen geben zu, dass Gott nichts gegen die Natur, sondern über der Natur thue: d. h., wie ich es erkläre, dass Gott viele Gesetze des Handelns habe, die er dem menschlichen Verstande

nicht mitgetheilt, und die, wenn sie dem menschlichen Verstande mitgetheilt wären, gleich natürlich wie die übrigen seyn würden.

Hieraus ergibt sich ganz klar, dass die Geister unsterblich sind, und ich sehe nicht, was über die menschliche Seele im Allgemeinen hier noch zu sagen übrig wäre. Auch ist nichts mehr von ihren Functionen im Einzelnen zu sagen übrig, wenn nicht die Beweisführungen einiger Autoren, wodurch sie zu erhärten suchen, dass sie das, was sie sehen und fühlen, nicht sehen und nicht fühlen, mich zu einer Antwort aufforderten.

Manche glauben, sie können zeigen, dass der Wille nicht frei sey, sondern stets von einem Andern bestimmt werde. Diess glauben sie desshalb, weil sie unter Willen etwas von der Seele Verschiedenes verstehen, das sie als eine Substanz betrachten, deren Natur darin allein besteht, indifferent zu sein. Wir aber werden, um alle Verwirrung zu vermeiden, die Sache vorher erklären, wodurch wir ganz leicht die Fehler in jenen Beweisführungen aufdecken werden.

Wir sagten, dass der menschliche Geist ein denkendes Wesen sey; hieraus folgt, dass er aus seiner Natur allein (diese an sich allein betrachtet) etwas thun kann, nämlich denken, d. h. bejahen und verneinen. Diese Gedanken werden aber entweder von Dingen, die ausserhalb des menschlichen Geistes befindlich sind, oder vom Geiste allein bestimmt, da er selbst eine Substanz ist, aus deren denkender Wesenheit viele Denkhandlungen folgen können und müssen. Jene Denkhandlungen aber, die keine andere Ursache von sich anerkennen, als den menschlichen Geist, werden Willensacte genannt; der menschliche Geist aber, insofern er als zureichende Ursache zur Hervorbringung solcher Handlungen gedacht wird, wird Wille genannt.

Dass aber die Seele eine solche Macht habe, obgleich sie von keinen äussern Dingen bestimmt wird, kann am besten durch das Beispiel von Buridans Esel erklärt werden. Denn nehmen wir einen Menschen statt eines Esels in ein solches Gleichgewicht gestellt, so wird der Mensch nicht für ein denkendes Wesen, sondern für einen ganz gemeinen Esel gehalten werden müssen, wenn er vor Hunger und Durst stirbt. Sodann erhellt dasselbe auch daraus, dass wir, wie wir vorhin gesagt, auch alle Dinge bezweifeln und die zweifelhaften Dinge nicht bloss für zweifelhaft erklären, sondern als falsche verwerfen wollten. S. Cart. Pr. Th. 1 Art. 39.

Ferner ist zu bemerken, dass, obgleich die Seele von äussern Dingen etwas zu bejahen und zu verneinen bestimmt wird, sie doch nicht so bestimmt wird, als wenn sie von äussern Dingen

gezwungen würde; dass sie vielmehr stets frei bleibt. Denn kein Ding hat die Macht, seine eigene Wesenheit zu zerstören; desshalb bejaht und verneint es stets frei das, was es bejaht und verneint, wie in der vierten Meditation hinlänglich erklärt worden ist. Wenn also Jemand fragte, warum die Seele dieses oder jenes will, und dieses oder jenes nicht will, so werden wir ihm antworten: weil die Seele ein denkendes Wesen, d. h. ein Ding ist, das seiner Natur nach die Macht zu wollen und nicht zu wollen, zu bejahen und zu verneinen hat; denn das heisst ein denkendes Wesen seyn.

Nach diesen Erklärungen wollen wir die Beweise der Gegner betrachten. Der erste Beweis lautet folgendermassen: *Wenn der Wille gegen die letzte Vorschrift des Verstandes wollen könnte, wenn er das Gegentheil des von der letzten Vorschrift des Verstandes vorgeschriebenen Guten verlangen könnte, so würde er das Schlechte um des Schlechten willen verlangen können. Aber das Letztere ist widersinnig; folglich auch das Erstere.*

Aus diesem Beweis ist klar zu ersehen, dass sie nicht verstehen, was Wille ist; denn sie verwechseln ihn mit dem Triebe, welchen die Seele hat, nachdem sie etwas bejaht oder verneint hat, was sie von ihrem Lehrer gelernt haben, der den Willen als Trieb um des Guten willen definirt hat. Wir aber sagen, der Wille ist *das Bejahen, dass dieses gut sey, und umgekehrt*, wie wir schon bei Gelegenheit der Ursache des Irrthums zur Genüge erklärt haben, dessen Ursprung wir darin gezeigt haben, dass der Wille weiter reiche als der Verstand. Wenn aber der Geist nicht desswegen, weil er frei ist, bejahte, dass diess gut sey, würde er nichts begehren. Daher erwiedern wir auf den Beweis mit dem Zugeständniss, dass der Geist nichts gegen die letzte Vorschrift des Verstandes wollen könne, d. h. nichts wollen könne, insofern man, wie hier geschieht, Nichtwollen so nimmt, dass dabei der Geist ein Ding für schlecht erachtet, d. h. etwas nicht gewollt hat; wir verneinen jedoch, dass er das, was böse ist, schlechthin nicht hätte wollen, d. h. für gut halten können; denn das wäre gegen die Erfahrung selber. Denn Vieles, was böse ist, halten wir für gut, und wiederum Vieles, was gut, halten wir für böse.

Der zweite Beweis oder, besser gesagt, der erste, weil der bisherige keiner war, ist: *Wenn der Wille nicht von dem letzten Urtheil des praktischen Verstandes zum Wollen bestimmt wird, so wird er also sich selber bestimmen.*



Aber der Wille bestimmt sich selber nicht, weil er aus sich und seiner Natur nach unbestimmt ist. Hievon führt man nun folgendermassen den Beweis weiter. Wenn der Wille aus sich und seiner Natur indifferent ist zum Wollen und Nichtwollen, so kann er nicht durch sich selber zum Wollen bestimmt werden; denn, was bestimmt, muss so sehr bestimmt seyn, als das unbestimmt ist, was bestimmt wird. Aber der Wille, wenn er als sich selbst bestimmend betrachtet wird, ist eben so unbestimmt, als er es ist, wenn man ihn als bestimmt betrachtet. Denn die Gegner nehmen in dem bestimmenden Willen nichts an, was nicht eben so in dem noch zu bestimmenden oder bereits bestimmten Willen ist; es kann aber auch hier nichts angenommen werden: folglich kann der Wille nicht durch sich selber zum Wollen bestimmt werden. Wenn nicht durch sich selber, also von anders woher. Diess sind die eigenen Worte des Leydener Professors Heerebord, womit er hinlänglich zeigt, dass er unter Willen nicht den Geist selber versteht, sondern etwas Anderes ausserhalb des Geistes oder im Geiste, gleichsam eine leere Tafel, alles Denkens bar, jedes Gemälde aufzunehmen fähig oder eher wie eine Wage in der Schwebe, die von jedem Gewicht nach einer von beiden Seiten getrieben wird, je nachdem das hinzukommende Gewicht bestimmt ist, oder endlich etwas, was weder er noch irgend ein anderer Mensch irgend wie in Gedanken erfassen kann. Wir haben eben gesagt und sogar deutlich gezeigt, dass der Wille nichts als der Geist selber ist, den wir denkendes Wesen, d. h. bejahendes und verneinendes, nennen, woraus wir klar entnehmen, wenn wir nur auf die Natur des Geistes achten, dass er die gleiche Macht habe, zu bejahen und zu verneinen; denn das, sage ich, ist Denken. Wenn wir demnach daraus, dass der Geist denkt, schliessen, dass er die Macht habe, zu bejahen und zu verneinen, warum suchen wir also hinzutretende äussere Ursachen, um das zu bewirken, was aus der blossen Natur der Sache folgt? Erwiedert man aber, der Geist selber ist nicht mehr zum Bejahen als zum Verneinen bestimmt, und schliesst man daraus, dass wir nothwendig eine Ursache suchen müssen, wodurch er bestimmt wird, so argumentire ich gerade im Gegentheil: Wenn der Geist aus sich und seiner Natur nach bloss zum Bejahen bestimmt wäre (obgleich es unmöglich ist, diess anzunehmen, solange wir ihn als ein denkendes Wesen denken), dann könnte er seiner Natur allein



nach bloss bejahen, niemals aber, wenn auch noch so viel Ursachen mitwirkten, verneinen. Wenn er aber weder zum Bejahen noch zum Verneinen bestimmt ist, könnte er Keines von Beiden thun. Wenn er endlich zu Beiden die Macht hat, wie wir eben gezeigt, dass er sie hat, so wird er Beides aus seiner Natur allein thun können, ohne dass ihm eine andere Ursache hilft, was klärlich bei allen denen feststehen wird, die das denkende Wesen als denkendes Wesen betrachten, d. h., die das Attribut des Denkens von dem denkenden Wesen selber, von dem es nur in Gedanken unterschieden wird, auf keine Weise trennen, wie die Gegner thun, die das denkende Wesen von allem Denken entblössen und es zu jener ersten Materie der Peripatetiker machen. Darum antworte ich auf den Beweis, und zwar auf den Obersatz, folgendermassen: Wenn man unter Wille ein alles Denkens beraubtes Wesen versteht, so geben wir zu, dass der Wille seiner Natur nach unbestimmt ist. Wir behaupten aber, dass der Wille nicht etwas alles Denkens Beraubtes ist; im Gegentheil nehmen wir ihn als Denken an, d. h. als die Macht zu Beidem, nämlich zum Bejahen und zum Verneinen, worunter man gewiss nichts Anderes verstehen kann, als die hinreichende Ursache zu Beidem. Sodann verneinen wir auch, dass, wenn der Wille unbestimmt, d. h. alles Denkens beraubt wäre, irgend eine andere hinzutretende Ursache als Gott mit seiner unendlichen Schöpfermacht ihn bestimmen könnte. Denn das denkende Wesen ohne alles Denken fassen, heisst so viel, als ein ausgedehntes Wesen ohne Ausdehnung fassen wollen.

Um endlich hier nicht noch mehr Beweise erörtern zu müssen, will ich nur daran erinnern, dass die Gegner, weil sie den Willen nicht verstanden und keinen klaren und bestimmten Begriff vom Geiste hatten, den Geist mit den körperlichen Dingen vermengt haben, und dieses entstand daraus, dass sie die Worte, die man gewöhnlich für körperliche Dinge gebraucht, zur Bezeichnung geistiger Dinge, die sie nicht verstanden, anwendeten; denn sie waren gewohnt, jene Körper unbestimmt zu nennen, die von gleich mächtigen äusseren und einander grade entgegengesetzten Ursachen nach entgegengesetzten Seiten getrieben werden und desshalb im Gleichgewicht bleiben. Da sie also den Willen als unbestimmt aufstellen, so scheinen sie ihn auch wie einen im Gleichgewicht schwebenden Körper gefasst zu haben, und, weil jene Körper nichts haben, als was sie von äussern Ursachen empfangen haben (woraus folgt, dass sie stets von einer äussern Ursache bestimmt werden müssen),

so glauben sie, dass dasselbe auch für den Willen folge. Wir haben indess schon hinlänglich erklärt, wie diess sich verhält, und schliessen desshalb hier.

Ueber die ausgedehnte Substanz haben wir schon früher auch hinlänglich gesprochen, und ausser diesen beiden erkennen wir keine andere an. Was die realen Accidenzen und andere Qualitäten betrifft, so sind diese zur Genüge verworfen, und es ist nicht nöthig, auf deren Widerlegung Zeit aufzuwenden; desshalb legen wir hier die Feder nieder.

Theologisch-politische Abhandlung,

einige

Erörterungen enthaltend,

worin dargethan wird, dass die Freiheit zu philosophiren nicht nur unbeschadet des Glaubens und des Friedens im Staate gestattet werden könne, sondern dass sie nur zugleich mit dem Frieden im Staate und dem Glauben selber aufgehoben werden könne.

»Daran erkennen wir, dass wir in Gott sind und Gott in uns ist, dass er uns von seinem Geiste gegeben hat.«

Johannes, Epistel 1, Cap. 4, Vers 13.

Vorrede.

Könnten die Menschen alle ihre Angelegenheiten nach einem festen Plane regeln, oder wäre ihnen das Glück stets günstig, so würden sie niemals in Aberglauben befangen seyn. Weil sie aber oft so in die Enge gerathen, dass sie sich keinen Rath mehr wissen, und meistens im masslosen Begehren nach den ungewissen Glücksgütern zwischen Hoffnung und Furcht kläglich schwanken, so sind sie jegliches zu glauben sehr geneigt, da ihr Geist, so lange er in Zweifel ist, leicht hin und her getrieben wird, und viel leichter noch, solange er in ungewisser Hoffnung und Furcht schwankt; während er sonst zuversichtlich, prahlerisch und hochmüthig ist. Und dieses, denke ich, ist Keinem unbekannt, obgleich ich glaube, dass die Meisten sich selber nicht kennen; denn Jeder, der unter den Menschen gelebt hat, hat sicher auch die Erfahrung gemacht, dass im Glück die Meisten, und seyen sie auch noch so unerfahren, eine solche Fülle der Weisheit besitzen, dass sie sich beleidigt glauben, wenn ihnen Jemand einen Rath geben will, dass sie aber im Unglücke nicht wissen, wohin sie sich wenden sollen und Jedermann flehentlich um Rath bitten, und nichts so Abgeschmacktes und Widersinniges oder Nichtiges hören, das sie nicht befolgen; dass sie ferner auch von den unbedeutendsten Ursachen gleich Verbesserung hoffen, und dann wieder Schlimmeres fürchten. Denn sobald sie, während sie in Furcht schweben, etwas geschehen sehen, das sie an ein früheres Gutes oder Schlimmes erinnert, so glauben sie, dass diess einen glücklichen oder unglücklichen Ausgang anzeige, und nennen es sonach, wenn es auch hundertmal täuscht, ein günstiges oder ungünstiges Vorzeichen. Wenn sie dann wieder etwas Ungewöhnliches mit grosser Verwunderung sehen, so halten sie es für ein Wunderzeichen, das den Zorn der Götter oder des höchsten Wesens verkündige, und das mit Opfern und Gelübden also zu sühnen, die dem Aberglauben fröhnenden und wahrer Religiosität abgewandten Menschen für Pflicht halten. In gleicher Weise erfinden sie Unendliches und legen die Natur

aufs Wunderlichste aus, als ob diese so unsinnig wäre, wie sie selbst. Demgemäss sehen wir, dass diejenigen besonders jeder Art von Aberglauben sich hingeben, die masslos nach Unsicherem begehren, und dass Alle, am meisten aber dann, wenn sie in Gefahr schweben und sich nicht zu helfen wissen, mit Gelübden und weibischen Thränen die göttliche Hülfe erflehen, und die Vernunft (weil sie keinen sichern Weg zu dem Nichtigen, das sie begehren, zeigen kann) blind, und die menschliche Weisheit eitel nennen, dagegen die Wahngebilde der Einbildungskraft, Träume und kindische Possen für göttliche Antworten halten, ja sogar glauben, dass Gott den Weisen abhold sey, und seine Rathschlüsse nicht in den Geist, sondern in die Eingeweide der Thiere geschrieben habe, oder dass sie von Narren, Wahnsinnigen, ja selbst von Vögeln durch göttliche Eingebung und Begeisterung vorher verkündigt würden. Zu solchem Wahnsinn treibt Furcht die Menschen. Denn die Ursache, wodurch der Aberglaube entsteht, erhalten und genährt wird, ist die Furcht.

Wenn Jemand ausser dem bisher Gesagten besondere Beispiele hievon zu wissen wünscht, so betrachte er Alexander, der dann erst „die Wahrsager aus Aberglauben zu gebrauchen anfing," als er in den Pässen von Cilicien zuerst das Schicksal zu fürchten lernte (s. Curtius, Buch 5, Cap. 4); nach der Besiegung des Darius aber hörte er auf, Zeichendeuter und Wahrsager um Rath zu fragen, bis er wieder, durch die Ungunst der Verhältnisse in Schrecken gesetzt, weil die Bactrier abgefallen waren und die Scythen ihn zum Kampfe herausforderten, während er selbst an einer Wunde unthätig darniederlag, „abermals (wie Curtius selber Buch 7, C. 7 sagt) in den Aberglauben, das Possenspiel des menschlichen Geistes zurückverfallen, dem Aristander, dem er seine Leichtgläubigkeit anvertraut hatte, befahl, den Ausgang der Dinge durch Opfer zu erforschen." Solcherweise könnte man noch gar viele Beispiele anführen, die ganz deutlich dasselbe darthun, nämlich dass die Menschen, nur solange die Furcht dauert, vom Aberglauben heimgesucht werden, und dass Alles, was man je aus falscher Frömmigkeit verehrt hat, nur Phantasmen und Wahngebilde verdüsterter und furchtsamer Gemüthsart gewesen seyen, und dass die Wahrsager bei den grössten Bedrängnissen eines Reiches am meisten das Volk beherrscht haben und ihren Königen am furchtbarsten gewesen seyen. Da ich diess indess für hinlänglich bekannt halte, so breche ich davon ab.

Aus dieser Ursache des Aberglaubens folgt demnach deutlich,

dass alle Menschen von Natur dem Aberglauben unterworfen sind (was auch Andere sagen mögen, welche meinen, er entspringe daraus, dass alle Sterblichen eine verworrene Vorstellung von Gott hätten). Ferner folgt daraus, dass er sehr veränderlich und unbeständig seyn müsse, wie alle Wahngebilde des Geistes und Anfälle des Wahnsinns, und dass er nur durch Hoffnung, Hass, Zorn und Betrug vertheidigt werde, weil er ja nicht aus der Vernunft, sondern nur aus einem Affecte, und zwar aus dem mächtigsten, von allen wirksamsten, entspringt. So leicht es also geschieht, dass die Menschen von jeder Art des Aberglaubens befangen werden, eben so schwer ist es andererseits zu bewirken, dass sie bei einem und demselben verharren; ja, weil der grosse Haufe stets gleich unglücklich bleibt, hält er bei nichts lange aus, sondern hat nur daran ein besonderes Wohlgefallen, was neu ist und noch nie getäuscht hat. Diese Unbeständigkeit war die Ursache vieler Empörungen und grässlicher Kriege; denn (wie aus dem eben Gesagten erhellt und auch Curtius Buch 4, C. 10 sehr richtig bemerkt) „Nichts beherrscht den grossen Haufen kräftiger als der Aberglaube." Daher geschieht es, dass er sich unter dem Vorwande der Religion leicht dazu bringen lässt, bald seine Könige wie Götter zu verehren, bald sie zu verfluchen, und als einen allgemeinen Fluch des Menschengeschlechts zu verabscheuen. Um nun dieses Uebel zu vermeiden, hat man sich grosse Mühe gegeben, die Religion, gleichviel ob wahre oder falsche, mit gottesdienstlichen Formen und Ceremonien so auszustatten, dass sie über alle Anfechtung erhaben, stets von Allen mit der höchsten Ehrerbietung beobachtet werde, was den Türken am besten gelungen ist, die sogar darüber zu disputiren für Sünde halten und das Urtheil eines Jeden mit so vielen Vorurtheilen gefangen nehmen, dass der gesunden Vernunft nicht einmal zu zweifeln gestattet ist.

Wenn es nun aber das höchste Geheimniss der monarchischen Regierungsform und für sie von besonderer Wichtigkeit ist, die Menschen in der Täuschung zu halten, und die Furcht, in der sie erhalten werden müssen, unter dem vielverheissenden Namen der Religion zu verstecken, damit sie für ihre Knechtschaft kämpfen, als ob es ihre Wohlfahrt wäre, und es nicht als schimpflich, sondern als höchste Ehre betrachten, für die Ruhmsucht eines einzigen Menschen Blut und Leben einzusetzen, so kann dagegen in einem freien Staate nichts Unseligeres erdacht oder versucht werden, indem es der allgemeinen Freiheit gänzlich widerstreitet, dass man das freie Urtheil des Einzelnen durch Vorurtheile ein-

aufs Wunderlichste aus, als ob diese so unsinnig wäre, wie sie selbst. Demgemäss sehen wir, dass diejenigen besonders jeder Art von Aberglauben sich hingeben, die masslos nach Unsicherem begehren, und dass Alle, am meisten aber dann, wenn sie in Gefahr schweben und sich nicht zu helfen wissen, mit Gelübden und weibischen Thränen die göttliche Hülfe erflehen, und die Vernunft (weil sie keinen sichern Weg zu dem Nichtigen, das sie begehren, zeigen kann) blind, und die menschliche Weisheit eitel nennen, dagegen die Wahngebilde der Einbildungskraft, Träume und kindische Possen für göttliche Antworten halten, ja sogar glauben, dass Gott den Weisen abhold sey, und seine Rathschlüsse nicht in den Geist, sondern in die Eingeweide der Thiere geschrieben habe, oder dass sie von Narren, Wahnsinnigen, ja selbst von Vögeln durch göttliche Eingebung und Begeisterung vorher verkündigt würden. Zu solchem Wahnsinn treibt Furcht die Menschen. Denn die Ursache, wodurch der Aberglaube entsteht, erhalten und genährt wird, ist die Furcht.

Wenn Jemand ausser dem bisher Gesagten besondere Beispiele hievon zu wissen wünscht, so betrachte er Alexander, der dann erst „die Wahrsager aus Aberglauben zu gebrauchen anfing," als er in den Pässen von Cilicien zuerst das Schicksal zu fürchten lernte (s. Curtius, Buch 5, Cap. 4); nach der Besiegung des Darius aber hörte er auf, Zeichendeuter und Wahrsager um Rath zu fragen, bis er wieder, durch die Ungunst der Verhältnisse in Schrecken gesetzt, weil die Bactrier abgefallen waren und die Scythen ihn zum Kampfe herausforderten, während er selbst an einer Wunde unthätig darniederlag, „abermals (wie Curtius selber Buch 7, C. 7 sagt) in den Aberglauben, das Possenspiel des menschlichen Geistes zurückverfallen, dem Aristander, dem er seine Leichtgläubigkeit anvertraut hatte, befahl, den Ausgang der Dinge durch Opfer zu erforschen." Solcherweise könnte man noch gar viele Beispiele anführen, die ganz deutlich dasselbe darthun, nämlich dass die Menschen, nur solange die Furcht dauert, vom Aberglauben heimgesucht werden, und dass Alles, was man je aus falscher Frömmigkeit verehrt hat, nur Phantasmen und Wahngebilde verdüsterter und furchtsamer Gemüthsart gewesen seyen, und dass die Wahrsager bei den grössten Bedrängnissen eines Reiches am meisten das Volk beherrscht haben und ihren Königen am furchtbarsten gewesen seyen. Da ich diess indess für hinlänglich bekannt halte, so breche ich davon ab.

Aus dieser Ursache des Aberglaubens folgt demnach deutlich,

r jene Kirche besucht, oder endlich, dass er dieser ...ung zugethan ist, und auf die Worte irgend eines ...chwören pflegt. Im Uebrigen ist der Lebenswandel ...mliche. Indem ich den Ursachen dieses Uebels nach- ...blieb ich nicht ungewiss, es sey daraus entsprungen, dass ... grossen Haufen als religiöse Pflicht galt, die Dienste der als Würden und ihre Aemter als Pfründen anzusehen und ...rrer in höchsten Ehren zu halten. Denn sobald dieser Miss- ...h in der Kirche aufkam, ergriff auch den Schlechtesten eine ...ltige Lust, die heiligen Aemter zu verwalten, und der Drang, ...öttliche Religion zu verbreiten, artete in schmutzige Habsucht ... Ehrsucht, und so der Tempel selbst in eine Schaubühne aus, nicht Kirchenlehrer, sondern Redner sich hören liessen, denen ...t daran gelegen war, das Volk zu belehren, sondern nur es ...r Bewunderung hinzureissen und die Andersmeinenden öffentlich ...u verdammen und nur das zu lehren, was neu und ungewöhnlich und was der Haufe am meisten bewundert; woraus denn freilich grosser Hader, Feindseligkeit und ein Hass, der durch keine Länge der Zeit gemildert werden konnte, entstehen mussten. Es ist also nicht zu verwundern, dass von der alten Religion nichts geblieben ist, als ihre äusseren Gebräuche (durch welche der Haufe Gott mehr zu schmeicheln, als ihn anzubeten scheint), und dass der Glaube nichts Anderes mehr ist, als Leichtgläubigkeit und Vorurtheile. Und welche Vorurtheile? Solche, die die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Thieren machen, da sie jeden gänzlich verhindern, sich seines freien Urtheils zu bedienen, und Wahres vom Falschen zu unterscheiden; solche Vorurtheile, die mit allem Fleisse dazu ersonnen scheinen, das Licht des Verstandes ganz und gar gleichsam auszulöschen. Die Frömmigkeit, o unsterblicher Gott! und die Religion bestehen in widersinnigen Geheimnissen, und solche, welche die Vernunft geradezu verachten, und den Verstand, als von Natur verderbt, verwerfen und von sich weisen, diese werden gar, was das Schlimmste ist, für von Gott erleuchtet angesehen. Und doch, wenn sie nur einen Funken des göttlichen Lichtes hätten, würden sie nicht von so unsinnigem Hochmuth seyn, sondern Gott weiser verehren lernen und, sowie jetzt durch Hass, sich vielmehr durch Liebe vor Andern auszeichnen; sie würden nicht mit so feindlicher Gesinnung die Andersdenkenden verfolgen, sondern sie vielmehr (wenn sie wirklich für deren Seelenheil und nicht für ihr [illegible] Glück besorgt wären) bemitleiden. Zudem, wenn sie [illegible] göttliches Licht hätten, so würde sich diess wenigstens

nehme oder auf irgend eine Weise beschränke. Und was die Empörungen betrifft, die unter dem Vorwande der Religion angestiftet werden, so entspringen diese in der That nur daraus, dass man über spekulative Dinge Gesetze aufstellt, und Meinungen wie Verbrechen anklagt und verdammt, deren Vertheidiger und Anhänger dann nicht dem öffentlichen Wohle, sondern nur dem Hass und der Grausamkeit der Gegner geopfert werden.

Wenn nach öffentlichem Rechte nur Thaten zur Verantwortung gezogen würden und Worte straffrei wären, so könnte man solche Empörungen mit keinem Schein des Rechts beschönigen, und Glaubensstreitigkeiten könnten nicht zu Empörungen werden. Da uns nun diess seltene Glück geworden ist, in einem Staate zu leben, wo einem Jeden die volle Freiheit des Urtheils und der Gottesverehrung nach eigner Ueberzeugung gewährt ist, und wo die Freiheit als das Theuerste und Köstlichste gilt, so habe ich kein unwillkommenes und unnützes Werk zu thun geglaubt, wenn ich zeigte, dass diese Freiheit nicht nur unbeschadet der Frömmigkeit und des Friedens im Staate gewährt, sondern dass sie vielmehr nur mit dem Frieden im Staate und der Frömmigkeit aufgehoben werden könne. Und diess ist die Hauptsache, welche ich in dieser Abhandlung zu beweisen mir vorgesetzt habe. Hiezu mussten vor Allem die bedeutendsten Vorurtheile über Religion, d. h. die Spuren der alten Knechtschaft bezeichnet werden, sodann auch die Vorurtheile über das Recht der höchsten Gewalten, welches Viele mit der frechsten Willkür grossentheils an sich zu reissen, und unter dem Deckmantel der Religion den im heidnischen Aberglauben noch befangenen Geist der Menge von eben diesen höchsten Gewalten abwendig zu machen streben, damit Alles wieder in Knechtschaft verfalle.

Ich will aber hier kurz angeben, in welcher Ordnung dieses dargethan werden soll; vorher indessen will ich die Ursachen darlegen, die mich zum Schreiben bewogen haben.

Ich habe mich oft gewundert, dass Menschen, die sich rühmen, sich zur christlichen Religion, das heisst zur Liebe, Freudigkeit, Friedfertigkeit, Mässigung und Treue gegen Jedermann zu bekennen, mit mehr als unbilligem Sinne streiten und den bittersten Hass täglich gegen einander auslassen, so dass leichter hieraus, als aus jenen Tugenden der Glaube eines Jeden zu erkennen ist. Denn schon lange ist es so weit gekommen, dass man fast an Niemand, was er sey, ob Christ, Türke, Jude oder Heide, anders erkennen kann, als aus der äussern Körpererscheinung, oder daraus, dass

gewonnen hatte, untersuchte ich sodann, aus welchem Grunde die Hebräer Auserwählte Gottes genannt worden seyen. Da ich aber gesehen hatte, der Grund davon sey kein anderer gewesen, als der, dass Gott ihnen eine gewisse Gegend der Erde erwählt, in der sie sicher und bequem leben könnten, so lernte ich hieraus, dass die dem Moses von Gott geoffenbarten Gesetze nichts Anderes gewesen seyen, als die Rechte des besondern Staates der Hebräer, und dass folglich Niemand ausser diesen sie hätte annehmen sollen; ja dass sie sogar für diese selbst nur während der Dauer ihres Reiches bindend gewesen wären. Sodann, um zu wissen, ob aus der Schrift gefolgert werden könne, dass der menschliche Verstand von Natur verderbt sey, habe ich untersuchen wollen, ob die allgemeine Religion, oder das durch die Propheten und Apostel dem ganzen Menschengeschlechte geoffenbarte göttliche Gesetz, ein anderes sey, als dasjenige, welches auch das natürliche Licht uns lehrt; und sodann, ob Wunder gegen die Ordnung der Natur geschehen seyen, und ob sie das Daseyn und die Vorsehung Gottes sicherer und deutlicher lehren, als die Dinge, die wir klar und deutlich durch ihre ersten Ursachen verstehen. Aber da ich in dem, was die Schrift ausdrücklich lehrt, nichts gefunden hatte, was mit dem Verstand nicht übereingestimmt noch ihm widerstritten hätte, und ausserdem sah, dass die Propheten nur sehr einfache Dinge gelehrt hätten, die von Jedem leicht begriffen werden konnten, und dass sie diese mit einer solchen Schreibart dargestellt und mit solchen Gründen belegt hätten, wodurch der Geist des Volkes am meisten zur Ehrerbietung gegen Gott bewegt werden konnte, so überzeugte ich mich vollständig, dass die Schrift die Vernunft vollständig frei lasse, und nichts mit der Philosophie gemein habe, sondern dass sowohl diese als jene auf ihren eigenen Füssen stehe. Um diess aber zwingend zu beweisen, und den ganzen Gegenstand zu begründen, zeige ich, wie die Schrift auszulegen sey, und dass die ganze Erkenntniss derselben und der geistlichen Dinge aus ihr allein, und nicht aus dem, was wir durch das natürliche Licht erkennen, hergenommen werden müsse. Hierauf gehe ich auf die Darlegung derjenigen Vorurtheile über, die daraus entstanden sind, dass der grosse Haufe (welcher dem Aberglauben ergeben ist, und die Ueberreste der Zeitlichkeit mehr als die Ewigkeit selbst liebt) lieber die Bücher der Schrift, als das Wort Gottes selbst verehrt. Sodann zeige ich, dass das geoffenbarte Wort Gottes nicht eine gewisse Anzahl von Büchern sey, sondern der einfache Begriff des göttlichen, den Propheten geoffenbarten Geistes, näm-



aus ihrer Lehre ergeben. Ich gebe zu, dass sie die tie
sterien der Schrift nie genug bewundern konnten, gleichw
sehe ich dabei, dass sie nichts als die Spekulationen der .
liker oder Platoniker gelehrt, und um nicht als Anhän
Heiden zu erscheinen, die Schrift denselben angepasst hal
war ihnen nicht genug, mit den Griechen zu rasen, son
wollten, dass auch die Propheten mit denselben rasen sollt
klar beweist, dass ihnen von der Göttlichkeit der Schr
einmal träumt. Und je angelegentlicher sie diese Myste
wundern, desto mehr zeigen sie, dass sie der Schrift nich
glauben, als vielmehr ihr beistimmen. Diess erhellt auch
dass die Meisten zum Verständniss der Schrift (nämlich zu
telung ihres richtigen Sinnes) es als Grundsatz voraussetzen
überall wahrhaft und göttlich, also gerade das, was sich
dem Verständniss und der strengen Prüfung derselben ergebe
und was wir aus ihr selbst, welche durchaus keines men
Blendwerks bedarf, weit besser lernen würden, stellen s
von vorn herein als Regel ihrer Auslegung auf.

Da ich dieses nun bei mir erwog, dass nämlich das n
Licht nicht nur verachtet, sondern von vielen als Quelle
losigkeit verdammt werde, dass ferner menschliche Erdi
für göttliche Lehren gehalten, Leichtgläubigkeit für Gla
gesehen werde, und ich bemerkte, dass die Schulstreitigk
Philosophen in der Kirche und im Staate mit höchster A
der Gemüther verhandelt würden, und dass daraus bitter
und Zwietracht, wodurch die Menschen leicht zum Auf
trieben werden, und vieles Andere, das hier aufzuzählen
wäre, entstehe, so nahm ich mir ernstlich vor, die Sc
Neuem mit unbefangenem und freiem Geiste zu untersuc
nichts von ihr zu behaupten, und nichts als ihre Lehre anzue
was nicht sie selbst aufs Klarste mich lehrte. Mit solcher
bildete ich eine Methode, die heiligen Bücher auszulegen,
dieser versehen, begann ich vor Allem zu fragen: Was is
zeihung? und aus welchem Grunde hat Gott sich den P
offenbart? und warum waren sie Gott wohlgefällig? etwa
weil sie von Gott und der Natur erhabene Gedanken hatt
aber bloss um ihrer Frömmigkeit willen? Nachdem ich
kannt hatte, konnte ich leicht bestimmen, dass die Aut
Propheten bloss in solchen Dingen Gewicht habe, die sic
gewöhnliche Leben und die wahre Tugend beziehen, im
re Meinungen uns wenig angehen. Nachdem ich diese Er

mit der Befugniss der Selbstvertheidigung, übertragen hat. Und daraus zeige ich, dass die Inhaber der höchsten Staatsgewalt das Recht zu Allem, was sie vermögen, haben, und allein die Vertreter des Rechts und der Freiheit sind, die Andern aber in allen Stücken bloss nach ihrem Beschlusse handeln müssen. Weil aber Niemand sich der Macht seiner Selbstvertheidigung so entäussern kann, dass er ein Mensch zu seyn aufhörte, so schliesse ich daraus, dass keiner seines natürlichen Rechtes gänzlich beraubt werden könne, sondern dass die Unterthanen Manches gewissermassen nach dem Naturrecht behalten, was ihnen ohne grosse Gefahr für den Staat nicht genommen werden kann, und das man ihnen daher stillschweigend einräumt oder das sie sich selbst ausdrücklich von den Inhabern der Staatsgewalt ausbedingen. Nach diesen Betrachtungen gehe ich zum Staate der Hebräer über, den ich, um zu zeigen, aus welchem Grunde und durch welcher Leute Anordnung die Religion Rechtskraft zu erhalten anfing, ausführlich beschreibe; beiläufig berühre ich auch Anderes, das mir wissenswerth schien. Hierauf zeige ich, dass die Inhaber der höchsten Staatsgewalt Vertreter und Ausleger nicht nur des bürgerlichen, sondern auch des kirchlichen Rechtes sind, und dass sie allein das Recht haben, zu entscheiden, was Recht und Unrecht, gottselig und gottlos ist. Und endlich schliesse ich, dass sie dieses Recht am besten behaupten und die Regierung sicher sich erhalten können, wenn nur einem Jeden gestattet ist, zu denken was er will und zu sagen was er denkt.

Diess, denkender Leser, übergebe ich hier deiner Prüfung im Vertrauen darauf, dass es dir wegen der Wichtigkeit und Nützlichkeit des Inhaltes, sowohl des ganzen Werkes, als jedes einzelnen Kapitels nicht unwillkommen seyn werde. Ich könnte hierüber noch mehr hinzufügen, will aber diese Vorrede nicht zu einem Bande anwachsen lassen, besonders weil ich glaube, dass das Hauptsächlichste den Philosophen mehr als hinlänglich bekannt ist. Den Uebrigen aber beabsichtige ich nicht, diese Abhandlung zu empfehlen, da ich keinen Grund zu hoffen habe, dass sie ihnen in irgend einer Beziehung gefallen könne. Denn ich weiss, wie hartnäckig diejenigen Vorurtheile in der Seele haften, die das Gemüth unter der Form der Religion angenommen hat; sodann weiss ich, dass es gleich unmöglich ist, dem grossen Haufen den Aberglauben und die Furcht zu benehmen; endlich weiss ich, dass die Beharrlichkeit des grossen Haufens Halsstarrigkeit ist, und dass er nicht durch Vernunft regiert, sondern durch blinden Eifer zu Lob oder



Tadel hingerissen wird. Den grossen Haufen also und Alle, die mit denselben Affekten, wie er, zu thun haben, lade ich nicht ein, diess zu lesen; ja ich möchte lieber, dass sie diess Buch gar nicht berücksichtigten, anstatt durch eine verkehrte Auslegung desselben, wie ihre Art ist, lästig zu werden und, ohne Nutzen für sich selbst zu stiften, Anderen zu schaden, die freier philosophiren würden, wenn nicht diess Eine im Wege stände, dass sie glauben, die Vernunft müsse der Theologie dienstbar seyn; denn diesen wird, wie ich vertraue, diess Buch sehr nützlich seyn.

Da übrigens Viele vielleicht weder Musse, noch Lust haben werden, Alles durchzulesen, so muss ich auch hier, wie am Schlusse dieser Abhandlung, daran erinnern, dass ich nichts schreibe, was ich nicht mit der grössten Bereitwilligkeit der Prüfung und dem Urtheile der höchsten Gewalten meines Vaterlandes unterwerfe. Denn wenn sie etwas von dem, was ich sage, als den vaterländischen Gesetzen widerstreitend, oder als dem Gemeinwohl schädlich erachten, so will ich es nicht gesagt haben. Ich weiss, dass ich ein Mensch bin und irren konnte; ich habe mich aber ernstlich bemüht, nicht zu irren, und besonders, dass Alles, was ich schrieb, den Gesetzen des Vaterlandes, der Frömmigkeit und den guten Sitten durchaus entspräche.

Erstes Capitel.

Von der Prophezeihung.

Prophezeihung oder Offenbarung ist die von Gott den Menschen geoffenbarte sichere Erkenntniss irgend einer Sache. Ein Prophet aber ist derjenige, der die Offenbarungen Gottes Anderen erklärt, die eine sichere Erkenntniss göttlicher Offenbarungen nicht haben, und die also die Offenbarungen bloss auf Treue und Glauben annehmen können. Denn ein Prophet heisst bei den Hebräern נָבִא (Nabi)[1], d. h. Redner und Ausleger; aber in der heiligen Schrift wird dieses Wort immer für einen Dolmetscher Gottes gebraucht, wie aus Cap. 7, V. 1 des zweiten Buches Moses zu entnehmen ist, wo Gott zu Moses spricht: „Siehe, ich setze dich zu einem Gott über Pharao, und Aaron, dein Bruder, soll dein Prophet seyn.“ Er wollte gleichsam sagen: weil Aaron, indem er das, was du redest, dem Pharao auslegt, das Amt eines Propheten verwaltet, so wirst du gleichsam der Gott des Pharao seyn, oder der, der Gottes Stelle vertritt.

Von den Propheten soll in dem folgenden Capitel gehandelt werden; hier von der Prophezeihung, aus deren bereits gegebener Erklärung folgt, dass die natürliche Erkenntniss Prophezeihung ge-

[1] Wenn der dritte Wurzelbuchstabe der Wörter zu denen gehört, welche quiescirende genannt werden, so pflegt man ihn auszulassen und an seiner Statt den zweiten Wurzelbuchstaben zu verdoppeln. So sind aus קָלָה indem man das quiescirende ה auslässt קוֹלֵל und aus נוֹבֵב ,נִבָּא daher נִיב שְׂפָתַיִם Gespräch oder Rede. So wird aus בָּזָז ,בָּזָא oder בָּזַז. Somit hat R. Schelomoh Jarchi diess Wort נִבָּא sehr richtig ausgelegt, wird aber von Aben Hezra dafür getadelt, der die hebräische Sprache aber nicht allzugenau kennt. Ausserdem ist zu merken, dass das Wort נְבוּאָה allgemeine Bedeutung hat und jedwede Art des Weissagens bedeutet, die andern Ausdrücke dagegen [illegible] sind und vornehmlich die eine oder andre [illegible], was, wie ich glaube, den Sachverständigen [illegible] ist.

nannt werden könne. Denn dasjenige, was wir durch das natürliche Licht erkennen, hängt allein von der Erkenntniss Gottes und von seinen ewigen Rathschlüssen ab. Weil aber diese natürliche Erkenntniss allen Menschen gemeinsam ist, indem sie auf Grundsätzen beruht, die allen Menschen gemeinsam sind, so wird sie von dem grossen Haufen, der stets nach seltenen, seiner Natur fremden Dingen begierig ist und die natürlichen Gaben verachtet, nicht eben hoch geschätzt; er will sie desswegen da, wo von prophetischer Erkenntniss die Rede ist, ganz ausgeschlossen wissen. Gleichwohl kann die natürliche Erkenntniss mit eben dem Rechte wie jede andere, welche sie auch immer sey, göttlich genannt werden, weil die Natur Gottes, inwiefern wir daran Theil nehmen und der Wille Gottes uns dieselbe gleichsam vorschreibt, und weil sie von der, die Alle die göttliche heissen, nur darin verschieden ist, dass jene über die Grenzen dieser letzteren hinaus geht, und dass auch die Gesetze der menschlichen Natur, an sich betrachtet, nicht die Ursache derselben seyn können. Aber in Ansehung der Gewissheit, die die natürliche Erkenntniss in sich schliesst, und der Quelle, woraus sie fliesst (nämlich Gott), steht sie auf keine Weise der prophetischen nach; es wäre denn, dass etwa Jemand die Sache so verstehen oder vielmehr träumen wollte, dass die Propheten zwar einen menschlichen Leib, aber eine nicht menschliche Seele gehabt hätten, und dass also auch ihre Empfindungen und ihr Bewusstseyn von ganz anderer Natur, als die unsrigen gewesen wären.

Ungeachtet aber das natürliche Wissen göttlich ist, so können doch die Verbreiter desselben nicht Propheten genannt werden.[1] Denn was sie lehren, können die übrigen Menschen mit gleicher

[1] Das heisst: Ausleger Gottes. Denn ein Ausleger Gottes ist derjenige, welcher die ihm geoffenbarten Rathschlüsse Gottes Andern auslegt, deren Gewissheit allein auf die Autorität des Propheten und die demselben beigemessene Glaubwürdigkeit sich stützt. Sonst, wenn die Menschen, welche Propheten hören, zu Propheten würden, wie diejenigen zu Philosophen werden, die Philosophen hören, würde der Prophet nicht der Ausleger göttlicher Rathschlüsse seyn, da ja seine Zuhörer nicht auf das Zeugniss und die Autorität des Propheten selbst, sondern allein auf die göttliche Offenbarung und das innere Zeugniss, sowie er selbst, sich stützen. Ebenso sind die höchsten Gewalten Ausleger des Rechts in ihren Staaten, weil die von ihnen selbst gegebenen Gesetze durch die Autorität der höchsten Gewalten allein vertheidigt werden und sich allein auf deren Zeugniss stützen.



Gewissheit und Geltung, wie sie, einsehen und annehmen, und zwar nicht blos auf Treu und Glauben.

Da also unser Geist schon allein dadurch, dass er Gottes Natur objectiv in sich enthält und Theil an derselben nimmt, fähig ist, gewisse Begriffe zu bilden, die die Natur der Dinge erklären und den Gebrauch des Lebens lehren, so können wir billig die Natur des Geistes, inwiefern er als solcher gedacht wird, für den ersten Grund der göttlichen Offenbarung halten. Denn alles das, was wir klar und deutlich erkennen, das schreibt uns (wie wir oben gezeigt) die Vorstellung Gottes und die Natur vor, und zwar nicht durch Worte, sondern auf eine weit vortrefflichere Art, die mit der Natur des Geistes am besten übereinstimmt, wie ein Jeder, der die Gewissheit des Verstandes gekostet hat, ohne Zweifel an sich selbst erfahren hat. Da ich mir indess vorgenommen habe, hauptsächlich nur von Gegenständen zu reden, die die Schrift allein betreffen, so mag das Wenige, was ich hier vom natürlichen Lichte gesagt habe, genügen. Ich gehe also zu den andern Gründen und Mitteln über, durch welche Gott den Menschen solche Gegenstände offenbart, die die Grenzen menschlicher Erkenntniss übersteigen, und auch nicht übersteigen (denn Nichts hindert, dass Gott auch eben die Dinge, die wir durch das natürliche Licht erkennen, auf andere Art den Menschen mittheile, und von ihnen will ich ausführlicher sprechen.)

Alles aber was hierüber gesagt werden kann, muss aus der Schrift allein geschöpft werden. Denn was können wir von Dingen, welche die Grenzen unseres Verstandes übersteigen, Anderes sagen, als was von den Propheten selber mündlich oder schriftlich uns mitgetheilt wird? Und weil wir heutiges Tages, so viel ich weiss, keine Propheten haben, so bleibt uns weiter nichts übrig, als die heiligen, uns von den Propheten hinterlassenen Bücher aufzuschlagen, jedoch mit der Vorsicht, dass wir über dergleichen Dinge nichts festsetzen, noch den Propheten selbst etwas zuschreiben, was sie nicht selber deutlich gesagt haben. Vor Allem aber ist hier zu bemerken, dass die Juden niemals der mittelbaren oder besondern Ursachen gedenken, noch sich um sie kümmern, sondern immer aus Religion, Gottesfurcht oder (wie man es gemeiniglich zu nennen pflegt) aus Gottesergebung, unmittelbar auf Gott selbst zurückgehen. Wenn sie z. B. im Handel Geld gewonnen haben, so sagen sie, dieses sey ihnen von Gott gegeben; wünschen sie, dass etwas geschehen soll, so sagen sie, dass Gott ihr Herz darauf gelenkt habe, und auch wenn sie etwas denken, so sprechen



sie, Gott habe es ihnen gesagt. Desswegen ist nicht Alles, wovon die Schrift meldet, Gott habe es Jemanden gesagt, für Prophezeihung und für übernatürliche Erkenntniss zu halten, sondern nur dasjenige, wovon die Schrift ausdrücklich sagt, oder wovon aus den Umständen der Erzählung folgt, dass es Prophezeihung oder Offenbarung gewesen sey.

Wenn wir nun die heiligen Schriften durchgehen, so werden wir sehen, dass Alles, was Gott den Propheten geoffenbaret hat, ihnen entweder durch Worte oder Gesichte, oder durch beides, Worte und Gesichte zugleich, geoffenbaret worden ist. Die Worte aber und auch die Gesichte waren entweder wirkliche und ausserhalb der Einbildungskraft des hörenden oder sehenden Propheten vorhandene, oder imaginäre, indem nämlich die Einbildungskraft des Propheten auch im Wachen in einen solchen Zustand gesetzt wurde, dass er deutlich Worte zu hören oder Etwas zu sehen glaubte.

Durch eine wirkliche Stimme also offenbarte Gott dem Moses die Gesetze, die er den Hebräern vorgeschrieben haben wollte, wie aus dem 2. Buch Moses, Cap. 25, V. 22 sicher hervorgeht, wo er sagt: „Und ich will dir bereit seyn, und mit dir reden, aus dem Theile des Zeltes, der zwischen den zwei Cherubim ist." Hieraus erhellt, dass Gott sich irgend einer wirklichen Stimme bedient habe, da ja Moses, wo er wollte, Gott immer bereit fand, mit ihm zu sprechen. Und nur diese Stimme allein, durch welche das Gesetz verkündigt wurde, war eine wirkliche Stimme, wie ich alsbald zeigen werde. Ich würde muthmassen, dass die Stimme, mit welcher Gott den Samuel rief, eine wirkliche Stimme gewesen sey, weil es im 1. Buch Samuel Cap. 3 im letzten Vers heisst: „Und wieder erschien Gott dem Samuel zu Shilo, denn Gott war Samuel geoffenbart worden zu Shilo, durch das Wort Gottes," als ob er sagen wollte, die dem Samuel gewordene Erscheinung Gottes war nichts Anderes, als dass sich Gott ihm durch das Wort geoffenbart hat, oder sie war nichts Anderes, als dass Samuel Gott hat reden hören. Weil wir aber genöthigt sind, zwischen der Prophezeihung des Moses und der der übrigen Propheten einen Unterschied zu machen, so muss man nothwendig sagen, dass diese von Samuel gehörte Stimme eine eingebildete gewesen sey. Man kann diess auch daraus schliessen, dass sie die Stimme Heli's, welche Samuel am meisten zu hören pflegte, und die er sich also auch am leichtesten vor seine Einbildungskraft bringen konnte, wiedergab; denn dreimal von Gott gerufen, glaubte er, Heli riefe ihn. Die Stimme, welche Abimelech hörte, war eine eingebildete; denn im 1. Buch

Mos. Cap. 20, V. 6 heisst es: „Und Gott sprach zu ihm im Traum etc. etc." Er konnte also, da er nicht wachend, sondern im Schlaf war — mithin zu einer Zeit, wo die Einbildungskraft natürlicher Weise besonders dazu aufgelegt ist, sich Dinge einzubilden, die nicht sind — sich einbilden, es sey Gottes Wille.

Nach der Meinung einiger Juden sind die Worte der zehn Gebote nicht von Gott ausgesprochen worden, sondern sie glauben, die Israeliten hätten nur ein Geräusch vernommen, das keine Worte hören liess, und während desselben hätten sie die Gesetze des Dekalogs blos im Geiste vernommen. Auch ich muthmasste diess einst, weil ich fand, dass die Worte der zehn Gebote im 2. Buch Mos. von denen im 5. Buch Mos. abweichen, woraus zu folgen scheint (da Gott ja nur einmal geredet hat), dass der Dekalog nicht die Worte Gottes selbst, sondern nur deren Sinn lehren wolle. Gleichwohl muss man, wenn wir anders der Schrift keine Gewalt anthun wollen, allerdings zugeben, dass die Israeliten eine wirkliche Stimme gehört haben. Denn die Schrift, 5. Buch Mos. Cap. 5, V. 4, sagt ausdrücklich: „Von Angesicht zu Angesicht hat Gott mit euch geredet etc.", d. h. so, wie zwei Menschen einander ihre Gedanken, mittelst ihrer beiden Körper mitzutheilen pflegen. Aus diesem Grunde scheint es der Schrift gemässer, dass Gott irgend eine Stimme wirklich erschaffen habe, mit welcher er selber die zehn Gebote offenbarte. Ueber die Ursache aber, warum die Worte und der Inhalt der zehn Gebote im 2. Buch Mos. von denen im 5. Buch Mos. abweichen, s. Cap. 8. Dem ungeachtet ist auch auf diese Weise nicht jede Schwierigkeit gehoben. Denn es scheint allzusehr gegen die Vernunft zu seyn, wenn man behauptet, dass ein erschaffenes Ding, das ebenso, wie die übrigen, von Gott abhängt, die Wesenheit oder die Existenz Gottes durch sich oder Worte ausdrücken oder durch seine Vermittlung erklären könnte, indem es nämlich in der ersten Person spräche: „Ich bin Jehova dein Gott etc." Und obwohl, wenn Einer mit dem Munde sagt: „Ich habe verstanden," Niemand glaubt, der Mund des Redenden habe verstanden, sondern der Geist desselben; so versteht doch der, zu dem diess gesagt wird, durch eine Vergleichung mit sich selbst, den Sinn des Redenden sehr leicht, weil doch der Mund mit zur Natur des Menschen, der so redet, gehört, und weil er auch die Natur des Verstandes aufgefasst hatte. Aber ich sehe nicht ein, wie das Verlangen von Menschen, die vorher Nichts als den Namen von Gott gekannt hatten, und um über sein Daseyn gewiss zu werden, eine Anrede von ihm begehrten, durch eine Kreatur,



(welche nicht mehr Beziehung, als alles übrige Erschaffene zu Gott hat, und nicht zur Natur Gottes gehört) befriedigt werden konnte, indem sie sprach: ich bin Gott. Wie, wenn Gott die Lippen des Moses — ja, warum des Moses? — irgend eines Thieres so eingerichtet hätte, dass sie das aussprechen und sagen mussten: ich bin Gott; würden sie dadurch wohl die Existenz Gottes erkannt haben? Noch mehr, die Schrift scheint durchaus anzugeben, dass Gott selber geredet habe (zu welchem Ende er vom Himmel auf den Berg Sinai herabgestiegen sey), und dass die Juden ihn nicht allein hätten reden hören, sondern dass die Aeltesten ihn auch gesehen hätten (2. Buch Mos. Cap. 24). Auch hat das dem Moses geoffenbarte Gesetz, dem weder etwas hinzugesetzt noch genommen werden durfte, und das als vaterländisches Recht festgesetzt war, nirgends zu glauben vorgeschrieben, dass Gott unkörperlich sey, noch dass er keine sichtbare Form oder keine Gestalt habe, sondern nur, dass ein Gott sey, dass man an ihn glauben, ihn allein anbeten, ihm keine Gestalt andichten, noch eine von ihm machen solle. Denn da sie die Gestalt Gottes nicht gesehen hatten, konnten sie auch keine machen, die Gott wiedergäbe, sondern nur eine solche, die nothwendig ein anderes geschaffenes Ding wiedergab, das sie gesehen hatten; und hätten sie also Gott unter jenem Bilde verehrt, so würden sie dabei nicht an Gott, sondern nur an jenes Ding, welches jenes Bild wiedergab, gedacht und so Gottes Ehre und Verehrung diesem Dinge erwiesen haben. Ja, die Schrift sagt deutlich, Gott habe eine Gestalt, und Moses habe sie, als er Gott habe reden hören, angeschaut, gleichwohl aber davon weiter nichts als den hintern Theil zu sehen bekommen. Ich zweifle daher nicht, dass hier irgend ein Mysterium liege, wovon wir unten ausführlicher reden werden. Hier will ich aber die Stellen der Schrift fortfahren anzuführen, welche die Mittel angeben, wodurch Gott seine Rathschlüsse den Menschen geoffenbart hat.

Dass die Offenbarung durch blosse Gesichte stattgefunden habe, erhellt aus dem ersten Buch der Chron. Cap. 22, wo Gott dem David seinen Zorn durch einen Engel, der ein Schwert in der Hand hält, anzeigt. So auch dem Balam. Und obgleich Maimonides und Andere wollen, diese Begebenheit sey, so wie alle anderen, welche Erzählungen von Erscheinungen eines Engels enthalten, z. B. die dem Manoa und Abraham gewordene, wo er seinen Sohn opfern wollte etc., blos in Träumen geschehen und kein Mensch habe mit offenen Augen einen Engel sehen können, so ist das doch



weiter nichts als leeres Geschwätz; denn es war ihnen nur darum zu thun, die aristotelischen Thorheiten und ihre eigenen Erdichtungen aus der Schrift heraus zu schrauben, was mir höchst lächerlich vorkommt.

Durch Gesichte aber, die nicht wirklich waren, sondern blos von der Einbildungskraft des Propheten abhingen, offenbarte Gott dem Joseph seine künftige Herrschaft.

Durch Gesichte und Worte offenbarte Gott dem Josua, dass er für sie streiten werde, indem er ihm nämlich einen Engel mit dem Schwerte gleichsam als Führer des Heeres zeigte, was er dem Josua auch durch Worte verkündigt, und dieser von dem Engel gehört hatte.

Auch dem Jesaias (wie Cap. 6 erzählt wird) wurde durch Gesichte vorgestellt, dass die Vorsehung Gottes das Volk verlasse, indem er sich nämlich in der Einbildungskraft den dreimal heiligen Gott auf einem hoch erhabenen Throne und die Israeliten mit dem Unrath der Sünden befleckt, und gleichsam in Koth versunken und also weit von Gott entfernt, vorstellte. Er verstand hierunter den gegenwärtigen höchst elenden Zustand des Volks, und das zukünftige Missgeschick desselben wurde ihm durch Worte, gleichsam von Gott gesprochen, geoffenbart. Und dergleichen Beispiele könnte ich viele aus den heiligen Schriften beibringen, wenn ich nicht glaubte, dass sie Allen bekannt genug wären.

Alles dieses wird aber noch deutlicher aus der Stelle im 4. Buch Mose Cap. 12, V. 6 und 7 bestätigt, wo es heisst: „Wenn Jemand von euch ein Prophet des Herrn seyn wird, so will ich mich ihm offenbaren in einem Gesicht (d. i., durch Gestalten und Hieroglyphen, denn von der Prophezeihung des Moses sagt er, sie sey ein Gesicht ohne Hieroglyphen); ich will mit ihm in Träumen reden (d. i. nicht durch wirkliche Worte und eine wahrhafte Stimme). Aber nicht also (offenbare ich mich) dem Moses; von Mund zu Mund rede ich mit ihm, durch Gesicht und nicht in Räthseln, und die Gestalt Gottes sieht er," d. h. er sieht mich an wie Meinesgleichen und spricht nicht erschrocken mit mir, wie es im 2. Buch Mos., Cap. 33, V. 12 heisst. Es ist daher nicht zu bezweifeln, dass die andern Propheten keine wirkliche Stimme gehört haben, was noch mehr durch das 5. Buch Mos. Cap. 34, V. 10 bekräftigt wird, wo gesagt wird: „Und es erstand (eigentlich erhob sich) hinfort kein Prophet in Israel wie Moses, den Gott gekannt hätte von Angesicht zu Angesicht," welches indess blos von der Stimme zu verstehen ist, da nach dem 2. Buch Mos. Cap. 33 selbst Moses Gottes Angesicht nie gesehen hatte.



Ausser diesen Mitteln finde ich in den heil. Schriften keine, wodurch sich Gott den Menschen mitgetheilt hätte; es dürfen also auch, wie oben gezeigt worden, weiter keine erdacht, noch zugegeben werden. Und ob wir gleich klar erkennen, dass Gott sich den Menschen unmittelbar mittheilen könne, da er ohne Anwendung körperlicher Hülfsmittel unserer Seele seine Wesenheit mittheilt, so müsste doch der Geist eines Menschen, der etwas durch ihn allein fassen sollte, was in den ersten Gründen unserer Erkenntniss nicht enthalten ist, noch daraus hergeleitet werden kann, nothwendig weit vorzüglicher und dem Menschengeiste überlegen seyn. Ich glaube deswegen nicht, dass irgend ein Anderer zu einem so hohen Grade der Vollkommenheit vor Andern gelangt sey, ausser Christus, dem die Rathschlüsse Gottes, welche die Menschen zur Seligkeit leiten, ohne Worte oder Gesichte, sondern unmittelbar geoffenbart worden sind, so dass Gott durch den Geist Christi sich den Aposteln geoffenbart hat, wie ehemals dem Moses durch eine Stimme aus der Luft. Und deshalb kann die Stimme Christi, wie jene, die Moses hörte, Gottes Stimme genannt werden. Und in diesem Sinne können wir auch sagen, die Weisheit Gottes, das heisst, die Weisheit, welche die menschliche übersteigt, habe in Christo die menschliche Natur angenommen, und Christus sey der Weg des Heiles gewesen.

Hier ist aber nöthig zu erinnern, dass ich durchaus nicht davon rede, was einige Kirchen von Christus lehren, und dass ich es eben so wenig leugne; denn ich gestehe gern, dass ich es nicht verstehe. Was ich so eben behauptet habe, schliesse ich aus der Schrift selber. Denn ich habe nirgends gelesen, dass Gott Christus erschienen sey, oder mit ihm geredet habe, sondern dass Gott sich durch Christus den Aposteln geoffenbart habe, dass er der Weg des Heiles sey, und endlich, dass das alte Gesetz durch einen Engel, nicht aber von Gott unmittelbar gegeben worden sey etc. Wenn also Moses mit Gott von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit Seinesgleichen zu thun pflegt (d. h. mittelst der beiden Körper), geredet hat, so hat Christus mit Gott von Geist zu Geist verkehrt.

Ich behaupte also, dass ausser Christus Niemand die Offenbarungen Gottes anders als mit Hülfe der Einbildungskraft, nämlich mit Hülfe von Worten oder Bildern erhalten habe, und dass also zum Prophezeihen keineswegs eine vollkommenere Seele, sondern nur eine lebhaftere Einbildungskraft nöthig sey, wie ich in dem folgenden Capitel deutlicher zeigen werde. Hier muss nun



noch untersucht werden, was die heil. Schrift unter dem den Propheten eingegossenen Geist Gottes, oder darunter, dass die Propheten aus dem Geiste Gottes redeten, verstehe. Um dieses zu finden, muss zuvörderst untersucht werden, was das hebräische Wort רוּח Ruagh, das gemeiniglich durch Geist übersetzt wird, bedeute. Das Wort רוּח Ruagh bedeutet im eigentlichen Sinne, wie bekannt ist, Wind; es wird aber auch sehr oft in mehreren anderen Bedeutungen gebraucht, die aber von jener hergeleitet werden.

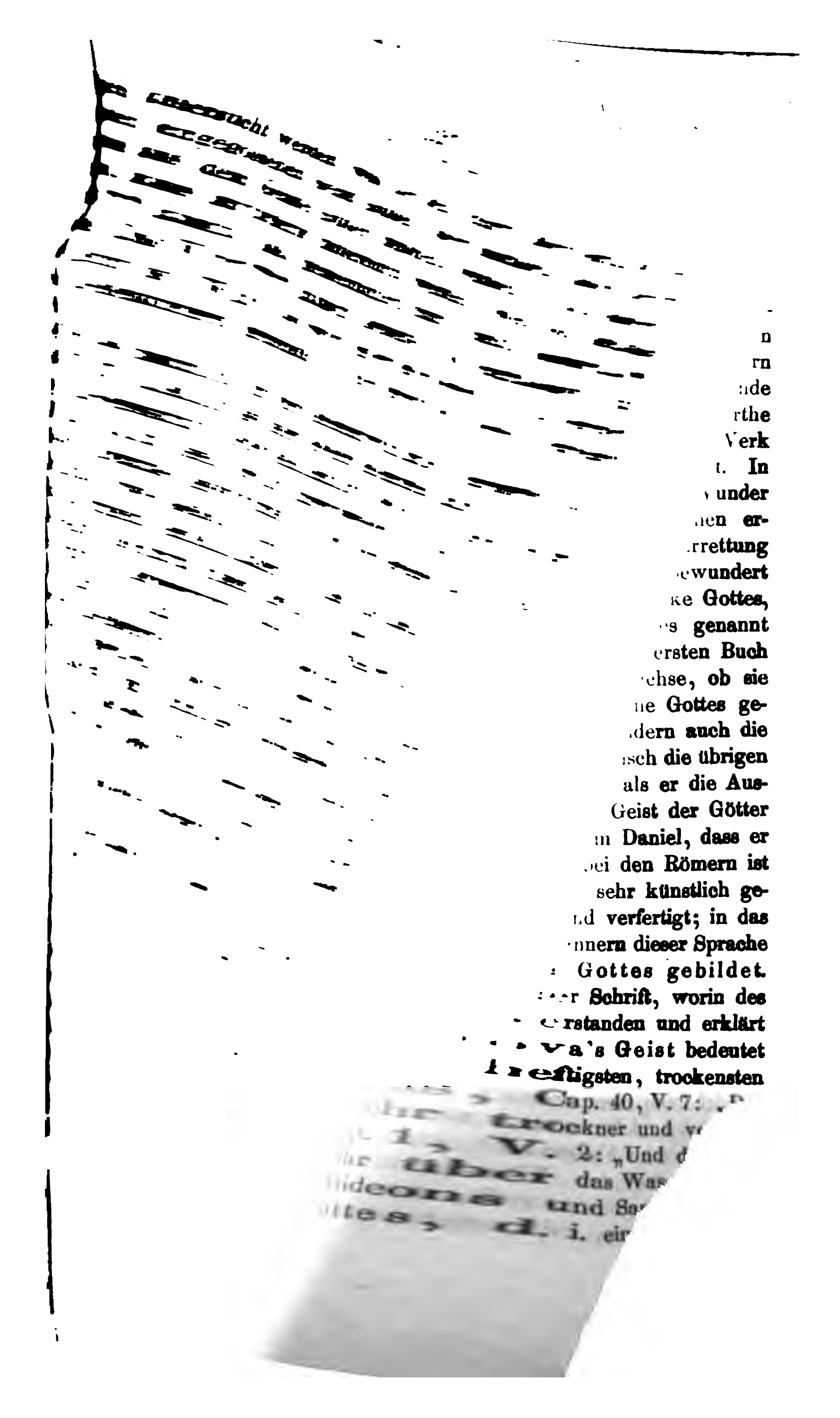
1) Wird es nämlich in der Bedeutung Hauch gebraucht, wie Psalm 135, V. 17: „Auch ist kein Odem in seinem Munde.“ 2) Bedeutet es die Lebenskraft oder den Athem, wie im 1. Buch Samuel Cap. 30, V. 12: „Und sein Geist kam wieder zu ihm,“ d. h. er athmete wieder. Daraus leitet man 3) ab die Bedeutung der Beherztheit und Kraft, wie Josua, Cap. 2, V. 11: „Und es ist seitdem kein Muth in irgend einem Manne.“ Ebenso Ezechiel Cap. 2, V. 2: „Und der Geist (die Kraft) kam in mich, dass ich auf meinen Füssen stehen konnte.“ Daher wird es 4) für Trefflichkeit, Fähigkeit gebraucht, wie Hiob, Cap. 32, V. 8: „Gewiss, sie (die Weisheit) ist der Geist im Menschen,“ d. h. die Weisheit ist nicht bestimmt bei den Alten zu suchen, denn jetzt finde ich, dass sie von der besondern Trefflichkeit und Fähigkeit des Menschen abhange. So steht auch im 4. Buch Moses, Cap. 27, V. 18: „Ein Mann, in dem Geist ist.“ 5) Wird es auch für die Gesinnung gebraucht, wie im 4. Buch Moses, Cap. 14, V. 24: „Darum, dass ein anderer Geist in ihm ist,“ d. h. eine andere Gesinnung oder Denkungsart. Desgleichen in den Sprüchen, Cap. 1, V. 23: „Ich will euch meinen Geist, d. h. meine Denkungsart aussprechen.“ Und in diesem Sinne wird es gebraucht, um den Willen, den Beschluss, das Verlangen und den Trieb auszudrücken. Wie Ezechiel, Cap. 1, V. 12 steht: „Wohin der Geist (der Wille) stand, zu gehen, dahin gingen sie,“ und Jesaias, Cap. 30, V. 1: „und Vertrag zu schliessen und nicht nach meinem Geiste,“ und Cap. 29, V. 10: „Denn der Herr hat einen Geist (ein Verlangen) nach Schlaf über sie ausgegossen.“ Und im Buche der Richter, Cap. 8, V. 3: „Da ward ihr Geist (oder ihre Aufregung) besänftigt.“ So auch in den Sprüchen, Cap. 16, V. 32: „Und wer seines Geistes (seiner Begierden) Herr ist, ist besser, als der eine Stadt erobert.“ Auch Cap. 25, V. 28: „Ein Mann, der seinen Geist nicht im Zaum hält.“ Ferner Jesaias, Cap. 33, V. 11: „Euer Geist ist ein Feuer, das euch verzehrt.“ Man bedient sich auch dieses Wortes רוּח, in-

Ausser diesen Mitteln finde ich in den heil. Schriften kei wodurch sich Gott den Menschen mitgetheilt hätte; es dürfen e auch, wie oben gezeigt worden, weiter keine erdacht, noch gegeben werden. Und ob wir gleich klar erkennen, dass Gott den Menschen unmittelbar mittheilen könne, da er ohne A dung körperlicher Hülfsmittel unserer Seele seine Wesenhei theilt, so müsste doch der Geist eines Menschen, der etwa ihn allein fassen sollte, was in den ersten Gründen uns kenntniss nicht enthalten ist, noch daraus hergeleitet werd nothwendig weit vorzüglicher und dem Menschengeiste seyn. Ich glaube deswegen nicht, dass irgend ein A einem so hohen Grade der Vollkommenheit vor Andern ge ausser Christus, dem die Rathschlüsse Gottes, welche di zur Seligkeit leiten, ohne Worte oder Gesichte, sondern geoffenbart worden sind, so dass Gott durch den Geist den Aposteln geoffenbart hat, wie ehemals dem Mose Stimme aus der Luft. Und deshalb kann die Stimme jene, die Moses hörte, Gottes Stimme genannt wer diesem Sinne können wir auch sagen, die Weishe heisst, die Weisheit, welche die menschliche übers Christo die menschliche Natur angenommen, und (Weg des Heiles gewesen.

Hier ist aber nöthig zu erinnern, dass ich du von rede, was einige Kirchen von Christus lehren, eben so wenig leugne; denn ich gestehe gern, (verstehe. Was ich so eben behauptet habe, sch Schrift selber. Denn ich habe nirgends gelesen, erschienen sey, oder mit ihm geredet habe, son durch Christus den Aposteln geoffenbart habe des Heiles sey, und endlich, dass das alte Engel, nicht aber von Gott unmittelbar gege Wenn also Moses mit Gott von Angesicht zu Mann mit Seinesgleichen zu thun pflegt (d. Körper), geredet hat, so hat Christus mit G verkehrt.

Ich behaupte also, dass ausser Christ barungen Gottes anders als mit Hülfe der lich mit Hülfe von Worten oder Bildern (also zum Prophezeihen keineswegs eine v dern nur eine lebhaftere Einbildungskraft dem folgenden Capitel deutlicher zeigen





n
rn
ıde
rthe
Verk
t. In
under
ıen er-
rrettung
ewundert
ke Gottes,
s genannt
ersten Buch
ehse, ob sie
ne Gottes ge-
dern auch die
sch die übrigen
als er die Aus-
Geist der Götter
n Daniel, dass er
ei den Römern ist
sehr künstlich ge-
d verfertigt; in das
nnern dieser Sprache
Gottes gebildet.
r Schrift, worin des
rstanden und erklärt
a's Geist bedeutet
eftigsten, trockensten
Cap. 40, V. 7:
trockner und v
1, V. 2: „Und d
über das Was
deons und Sa
ttes, d. i. ei

und unternehmender Muth. Eben so wird auch jede Tug
Kraft, die über die gewöhnliche geht, Geist oder
Gottes genannt, wie im 2. Buch Mos., Cap. 31, V. 3:
werde ihn (den Betzaleel) mit dem Geist Gottes erfüllen,
die Schrift selber erklärt) mit Geisteskraft und Kunst,
das gewöhnliche Mass der Menschen erhaben ist. Fern
es Jes., Cap. 11, V. 2: „Und es wird auf ihm der Gei
ruhen," d. h. wie es der Prophet, nach einer in der heilig
sehr gebräuchlichen Art, gleich darauf durch ins Einzelne
Erläuterung selbst angiebt, die Tugend der Weisheit, der
der Tapferkeit u. s. w. Sauls Melancholie wird auch ei
Geist des Herrn, d. h. eine sehr tiefe Melancholie
Denn die Diener Sauls, die seine Melancholie Melanchol
nannten, veranlassten ihn, einen Tonkünstler zu sich
lassen, der durch Saitenspiel ihn wiederherstellen sollte
erhellt, dass sie unter Melancholie Gottes eine
Melancholie verstanden haben.

Durch Geist Gottes wird ferner die Seele oder der
Menschen bezeichnet, wie Hiob, Cap. 27, V. 3: „Und
Gottes in meiner Nase," womit auf jene Stelle im erst
Moses angespielt wird, wo es heisst, dass Gott dem Men
Seele durch die Nase eingeblasen habe. Auf gleiche W
Ezechiel, wo er den Verstorbenen weissagt, Cap. 37, V.
will euch meinen Geist geben, und ihr sollt leben," d. h
euch das Leben wiedergeben. In demselben Sinn wird
Hiob, Cap. 34, V. 14 gesagt: „Wenn er (nämlich Got
so würde er seinen Odem (d. i. den Geist, den er uns
hat) und seine Seele wieder in sich sammeln." Eben
Stelle im 1. Buch Mos., Cap. 6, V. 3 zu verstehen: „
mein Geist im Menschen rathschlagen (oder beschliessen)
ist Fleisch," d. h. künftig wird der Mensch nur nach
gebungen des Fleisches und nicht des Geistes, den ich
Unterscheidung des Guten gegeben habe, handeln.
Psalm 51, V. 12, 13: „Schaffe in mir, Gott, ein reines
einen neuen bescheidenen (oder gemässigten) Geist (d.
verwirf mich nicht von deinem Angesichte, und nimm de
ligen Geist nicht von mir." Weil sie glaubten, dass di
bloss aus dem Fleisch entstünden, der Geist aber nur zu
rathe, so ruft der Psalmist Gott auch nur gegen die T
Fleisches um Beistand an; für den Geist aber, den ihm
Heilige, gegeben, bittet er nur um Erhaltung. Weil nu

ige Schrift Gott als einen Menschen abzubilden, und ihm Geist, leele und Gemüthsaffecte, sowie einen Körper und Athem, um ler Schwäche des gemeinen Haufens willen, beizulegen pflegt, so vird auch in den heiligen Schriften der Geist Gottes oft für Jeist, nämlich Seele, Affect, Kraft und Athem aus dem Munde Jottes gebraucht. So sagt Jesaias, Cap. 40, V. 13: „Wer hat len Geist (oder das Denken) des Herrn bestimmt?" d. h. wer, als r selbst, hat Gottes Geist bestimmt, etwas zu wollen? Und im 3. Cap., V. 10: „Aber sie erbitterten und betrübten den Geist seiner Heiligkeit." Daher kommt es auch, dass dieses Wort statt des Gesetzes Mosis gebraucht zu werden pflegt, weil es gleichsam den Geist Gottes erklärt, wie Jesaias in demselben Cap., V. 11 sagt: „Wo ist (der), der den Geist seiner Heiligkeit in ihre Mitte brachte?" nämlich das Gesetz Mosis, wie aus dem ganzen Zusammenhange der Rede sich deutlich schliessen lässt, und Nehemias, Cap. 9, V. 20: „Und du gabst ihnen deinen guten Geist oder deine guten Gedanken, um sie verständig zu machen;" er redet nämlich von der Zeit der Gesetzgebung, und spielt auf die Worte im 5. Buche Mos., Cap. 4, V. 6 an, wo Moses sagt: „Denn es (nämlich des Gesetz) ist eure Wissenschaft und Klugheit etc." So heisst es auch im 143. Psalm, V. 10: „Dein guter Geist wird wird mich auf ebene Bahn führen," d. h. dein uns geoffenbarter Geist wird mich auf den rechten Weg führen. Geist Gottes bedeutet auch, wie schon gesagt worden, den Athem Gottes, der in der heil. Schrift Gott ebenfalls uneigentlich, wie Geist, Seele und Körper beigelegt wird; so Psalm 33, V. 6. Sodann zeigt es auch Gottes Macht, Kraft oder Tugend an, wie bei Hiob, Cap. 33, V. 4: „Der Geist Gottes hat mich gemacht, d. h. die Tugend oder Macht Gottes, oder, wenn man will, der Rathschluss Gottes; denn der Psalmist sagt auch in dichterischer Sprache: „Die Himmel sind durch den Befehl Gottes gemacht, und alle ihre Heere durch den Geist oder Athem seines Mundes" d. i. durch seinen gleichsam in einem einzigen Hauch ausgedrückten Rathschluss. Auch im 139. Psalm, V. 7 heisst es: „Wo soll ich hingehen (um zu seyn) ausserhalb deines Geistes, oder wohin soll ich fliehn (um zu seyn), da du mich nicht sähest?" d. h. (wie aus dem Verfolg der weitern Ausführung des Psalmisten erhellt) wo kann ich hingehen, um mich deiner Macht und Gegenwart zu entziehen? Endlich wird Geist Gottes in den heiligen Schriften gebraucht, die Gemüthsaffecte Gottes auszudrücken, nämlich Gottes Güte und Barmherzigkeit, wie Micha, Cap. 2, V. 7: „Ist etwa Gottes Geist (d. h. seine

[illegible] Er ermahnt sie also unter diesen Bedingungen und auf eben dieselbe Art, wie Moses zu thun pflegte. Und endlich erklärt er damit, so wie auch Moses that, dass er ihre Errettung verlangt. Doch scheint mir die erste Erklärung treffender zu sein.

Aus diesem allen, um endlich auf das, was unser Zweck ist, zurückzukommen, werden jene Redensarten der Schrift klar, nämlich: „Der Geist des Propheten war Gottes Geist, Gott hat seinen Geist den Menschen eingegossen, die Menschen sind mit dem Geiste Gottes und mit dem heiligen Geiste erfüllt etc.“ Denn sie bedeuten weiter nichts, als dass die Propheten eine ganz besondere, über die gewöhnliche erhabene[1] Tugend hatten, und dass sie die Frömmig-

[1] Wenn gleich einige Menschen gewisse Dinge besitzen, welche die Natur andern nicht beschieden hat, so pflegt man doch nicht von ihnen zu sagen, dass sie über die menschliche Natur hinausgehen, wenn das, was sie besonders haben, nicht von der Art ist, dass es aus der Defini-

keit mit einer ausserordentlichen Standhaftigkeit des Gemüthes übten; sodann auch, dass sie Gottes Geist oder Befehl vernahmen; denn wir haben gezeigt, dass Geist im Hebräischen sowohl den Geist, als den Ausdruck desselben bedeute, und dass daher das Gesetz desswegen selbst, weil es Gottes Geist darlegt, Geist oder Gedanke Gottes genannt werde. Mit gleichem Rechte konnte also auch die Einbildungskraft der Propheten, insofern durch dieselbe die Rathschlüsse Gottes geoffenbart wurden, der Geist Gottes genannt, und von den Propheten gesagt werden, dass sie den Geist Gottes hätten. Und obgleich auch unserm Geiste der Geist Gottes und seine ewigen Gedanken eingeschrieben sind, und wir folglich auch den Geist Gottes (um mit der Schrift zu reden) vernehmen, so wird doch die natürliche Erkenntniss, weil sie Allen gemein ist, von den Menschen, wie wir bereits gesagt haben, nicht so hoch geschätzt, und besonders nicht von den Juden, die sich über Alle erhaben zu seyn rühmten, ja die sogar alle Menschen, und folglich auch die allen Menschen gemeinsame Wissenschaft zu verachten pflegten. Endlich wurde auch desswegen von den Propheten gesagt, sie hätten den Geist Gottes, weil die Menschen die Ursachen der prophetischen Erkenntniss nicht kannten, dieselbe bewunderten und sie desshalb, so wie alles Wunderbare sonst, auf Gott zurück zu beziehen und Gottes Erkenntniss zu nennen gewohnt waren.

Wir können also jetzt ohne Anstand behaupten, dass die Propheten nur mit Hülfe ihrer Einbildungskraft die Offenbarungen Gottes vernommen haben, das heisst mittelst Worte oder Bilder, und zwar entweder wirklicher oder eingebildeter. Denn da wir, ausser diesen, keine andere Mittel in der Schrift finden, so dürfen wir auch, wie schon gezeigt worden ist, uns keine andere erdichten. Nach welchen Naturgesetzen solches aber geschehen sey, gestehe ich, nicht zu wissen. Ich hätte zwar, wie Andere, sagen können, es sey durch Gottes Macht geschehen; aber das würde als blos leeres Geschwätz erscheinen und eben so viel seyn, als

von der menschlichen Natur nicht verstanden werden kann. So ist z. B. die Grösse eines Riesen selten, aber doch menschlich. Ferner ist nur sehr Wenigen gegeben, auf der Stelle Gedichte zu machen, und nichtsdestoweniger ist es menschlich, wie auch, dass Jemand mit offenen Augen Dinge sich in der Phantasie so lebhaft vorstellt, als ob er sie vor sich hätte. Wenn es aber Jemand gäbe, der ein anderes Mittel des Verstehens und andere Grundlagen der Erkenntniss besässe — der würde sicherlich die Schranken der menschlichen Natur überschreiten.

wenn ich die Gestalt irgend einer besonderen Sache durch irgend einen besonderen transscendentalen Ausdruck erklären wollte. Denn Alles ist durch Gottes Macht geschehen. Ja, weil die Macht der Natur nichts Anderes als Gottes Macht selbst ist, so ist gewiss, dass wir Gottes Macht insofern nicht begreifen, inwiefern wir die natürlichen Ursachen nicht kennen; und man nimmt also blos alsdann thörichter Weise zu dieser Macht Gottes seine Zuflucht, wenn man die natürliche Ursache eines Dinges, d. h. eben Gottes Macht nicht kennt. Wir haben aber auch noch gar nicht nöthig, den Grund der prophetischen Erkenntniss zu wissen, denn, wie ich bereits erinnert habe, versuchen wir hier bloss die Documente der Schrift zu erforschen, um aus denselben, gleichsam wie aus Thatsachen der Natur, unsere Folgerungen abzuleiten; um die Gründe der Documente aber bekümmern wir uns nicht.

Da also die Propheten die Offenbarungen Gottes mittels ihrer Einbildungskraft vernahmen, so ist kein Zweifel, dass sie Vieles, was ausserhalb der Grenzen des menschlichen Verstandes liegt, vernehmen konnten; denn aus Worten und Bildern können weit mehr Vorstellungen zusammengesetzt werden, als aus jenen Grundsätzen und Begriffen allein, auf welchen unsere ganze natürliche Erkenntniss beruht.

Ferner ergibt sich hieraus, warum die Propheten fast alles in Gleichnissen und Räthseln vernommen und gelehrt, und alles Geistige körperlich ausgedrückt haben, denn alles dieses stimmt mehr mit der Natur der Einbildungskraft zusammen. Wir werden uns jetzt auch nicht mehr verwundern, warum die Schrift oder die Propheten so uneigentlich und dunkel von dem Geiste oder dem Denken Gottes reden, wie 4. B. Moses Cap. 11, V. 17 und 1. Buch der Könige Cap. 22, V. 21 etc.; warum ferner Micha Gott sitzend, Daniel aber wie einen mit weissen Kleidern angethanen Greis, Ezechiel hingegen gleich einem Feuer, und die, welche bei Christus waren, den heil. Geist gleich einer herabfahrenden Taube, die Apostel aber wie feurige Zungen, endlich Paulus, bevor er bekehrt wurde, als ein grosses Licht gesehen haben. Denn diess Alles kommt mit den gemeinen Vorstellungen von Gott und den Geistern vollkommen überein. Weil endlich die Einbildungskraft unbestimmt und unbeständig ist, so blieb auch die Gabe der Prophezeihung nicht lange bei den Propheten haften, und kam nicht oft, sondern nur sehr selten, nämlich nur bei den wenigsten Menschen und bei diesen nur sehr selten vor. Da sich diess so verhält, müssen wir nunmehr untersuchen, woher den Propheten die Gewissheit über

die Dinge entstehen konnte, die sie doch nur durch ihre Einbildungskraft und nicht nach bestimmten Grundsätzen auffassten. Was aber hierüber gesagt werden kann, muss ebenfalls aus der Schrift genommen werden, da wir ja von dieser Sache (wie wir schon gesagt haben) kein wahres Wissen besitzen, noch dieselbe aus ihren ersten Ursachen erklären können. Was aber die Schrift von der Gewissheit der Propheten lehrt, will ich im folgenden Capitel zeigen, worin ich von den Propheten handeln werde.

Zweites Capitel.

Von den Propheten.

Aus dem vorigen Capitel folgt, wie wir schon bemerkt haben, dass die Propheten nicht mit einem vollkommeneren Geiste, wohl aber mit einer lebhafteren Einbildungskraft begabt gewesen seyen, was auch die Erzählungen der Schrift zur Genüge lehren. Denn von Salomo ist bekannt, dass er zwar durch Weisheit, aber nicht durch prophetische Gabe sich vor Andern ausgezeichnet habe. Auch waren jene sehr klugen Männer Heman, Darda, Kalchol, keine Propheten, und dagegen waren Landleute ohne alle Schule, ja sogar Weibspersonen, wie Hagar, die Magd Abrahams, mit der Gabe der Weissagung versehen. Alles dieses stimmt auch mit Erfahrung und Vernunft überein. Denn wer am meisten Einbildungskraft besitzt, ist weniger geschickt, die Gegenstände rein zu verstehen, und wer andererseits an Verstande stärker ist, und diesen am meisten ausbildet, besitzt eine gemässigtere Einbildungskraft, hat sie mehr in der Gewalt, und hält sie gleichsam im Zaume, damit sie sich nicht mit dem Verstande vermische. Wer also Weisheit und Erkenntniss natürlicher und geistiger Dinge in den Büchern der Propheten suchen will, ist ganz und gar auf falschem Wege; diess habe ich, weil es die Zeit, die Philosophie und endlich die Sache selbst erheischt, hier weitläufiger zu zeigen beschlossen, ohne mich darum zu kümmern, was der Aberglaube, der Niemand mehr hasst, als diejenigen, welche sich der wahren Wissenschaft und des wahren Lebens befleissigen, dagegen schreien wird. Denn leider ist es schon so weit gekommen, dass Leute, die doch öffentlich bekennen, sie hätten keine Idee von Gott und erkennten denselben nur durch erschaffene Dinge (deren Ursachen sie

[illegible]

[illegible] weil er Misstrauen in Gott setzte, sondern um gewiss zu seyn, dass Gott ihm diese Verheissung gebe. Dasselbe erhellet [illegible] deutlicher bei Gideon, denn er spricht so zu Gott: „Und gib mir ein Zeichen (damit ich wisse), dass du mit mir redest." S. B. der Richter Cap. 6, V. 17. Auch sagt Gott zu Moses: „Und diess (sey) dir ein Zeichen, dass ich dich gesandt habe." Hiskias, der schon lange wusste, dass Jesaias ein Prophet sey, forderte ein Zeichen seines Prophetenthums, als dieser ihm seine Genesung weissagte. Hieraus erhellet, dass die Propheten immer irgend ein Zeichen gehabt haben, wodurch sie um der Dinge, welche ihnen die Einbildungskraft prophetisch vorstellte, gewiss zu werden versichert wurden; weshalb auch Moses, (5. B. Moses im letzten Vers des 18. Capitels) ermahnt, dass sie ein Zeichen von dem Propheten verlangen sollten, nämlich das Eintreffen irgend eines zukünftigen Dinges. Die Prophezeihung steht also hierin der natürlichen Erkenntniss nach, da diese keines Kennzeichens bedarf, sondern ihre

Natur auch Gewissheit mit sich bringt. Ueberdiess war diese prophetische Gewissheit keine mathematische, sondern nur eine moralische. Diess erhellt auch aus der Schrift selbst; denn im 5. B. Moses Cap. 14 ermahnt Moses, wenn ein Prophet neue Götter lehren wolle, so solle derselbe, trotzdem dass er seine Lehre durch Wunder und Zeichen bekräftigen würde, dennoch zum Tode verdammt werden; denn, führt Moses selber fort, Gott thut auch Zeichen und Wunder, das Volk zu versuchen. Und ebenso ermahnte auch Christus seine Jünger, wie bei Matth. 24, 24 zu sehen ist. Ja Ezechiel lehrt sogar im 14. Cap. V. 9 mit klaren Worten, dass Gott die Menschen zuweilen mit falschen Offenbarungen hintergehe; denn er sagt: (והנביא כי יפותה ודבר דבר אני יהוה פתיתי את הנביא ההוא) „Und wenn ein Prophet (ein falscher nämlich) sich bethören lässt, und redet Etwas, so habe ich der Herr diesen Propheten bethört, welches auch Micha (S. 1. Buch der Könige Cap. 22, V. 21) von den Propheten Ahabs bezeugt.

Obgleich nun dieses zu zeigen scheint, dass die Weissagung und Offenbarung eine völlig zweifelhafte Sache sey, so hätte sie doch gleichwohl, wie wir gesagt haben, viel Gewissheit. Denn Gott hintergeht nie Fromme und Auserwählte, sondern er bedient sich, gemäss jenem alten Sprüchwort (1. B. Samuel Cap. 24, V. 14) und wie aus der Geschichte der Abigail und ihrer Rede sicher hervorgeht, der Frommen zu Werkzeugen seiner Heiligkeit, und der Gottlosen zu Vollstreckern und Mitteln seines Zorns. Dieses zeigt auch der Fall mit Micha, den wir eben angeführt haben, ganz deutlich; denn obgleich Gott beschlossen hatte, den Ahab durch Propheten zu hintergehen, so bediente er sich doch hierzu nur falscher Propheten, dem frommen aber offenbarte er die Sache, wie sie war, und verhinderte ihn nicht, die Wahrheit zu prophezeihen. Dem ungeachtet war die Gewissheit des Propheten, wie gesagt, immer nur eine moralische, weil sich Niemand vor Gott rechtfertigen oder rühmen kann, ein Werkzeug der göttlichen Heiligkeit zu seyn, wie auch die Schrift lehrt, und die Sache selbst zeigt. Denn der Zorn Gottes verleitete den David, sein Volk zu zählen, dessen Frömmigkeit gleichwohl die Schrift sattsam bezeugt. Die ganze prophetische Gewissheit gründete sich also auf diese drei Dinge: 1) Darauf, dass sich die Propheten die geoffenbarten Dinge so höchst lebendig, wie wir wachend von wirklichen Gegenständen afficirt zu werden pflegen, in der Einbildungskraft vorstellten. 2) Darauf, dass sie ein Zeichen hatten. 3) Endlich, und hauptsächlich, weil ihr Gemüth allein zum Gerechten und

Guten geneigt war. Und obgleich die Schrift des Zeichens nicht immer erwähnt, so muss man doch glauben, dass die Propheten beständig ein Zeichen hatten. Denn die Schrift pflegt nicht immer alle Verhältnisse und Umstände aufzuzählen (wie schon Viele angemerkt haben) sondern vielmehr Manches als bekannt vorauszusetzen. Uebrigens können wir auch zugeben, dass die Propheten, welche nichts Neues, sondern nur was in dem Gesetze Moses enthalten ist, prophezeihten, kein Zeichen nöthig hatten, weil sie schon durch das Gesetz überzeugt wurden. So wurde z. B. die Weissagung Jeremiä von der Zerstörung Jerusalems durch die Weissagungen der übrigen Propheten und die Drohungen des Gesetzes bestätigt; er bedurfte also keines Zeichens. Hingegen Hanania, der gegen alle Propheten die baldige Wiederherstellung des Staates weissagte, bedurfte nothwendig eines Zeichens, sonst hätte er so lange an seiner Prophezeihung zweifeln müssen, bis das Eintreffen der von ihm geweissagten Begebenheit seine Prophezeihung bestätigt hätte. (S. Jerem. Cap. 28, V. 9.)

Da also die Gewissheit, die in den Propheten aus den Zeichen entstand, keine mathematische (d. h. eine solche, die aus der Nothwendigkeit der Auffassung einer vernommenen oder gesehenen Sache folgt), sondern nur eine moralische war, und die Zeichen nur zur Ueberzeugung des Propheten gegeben wurden, so folgt, dass die Zeichen dem Propheten nach Massgabe seiner Meinungen und Fassungskraft gegeben wurden; so dass ein Zeichen, welches den einen Propheten der Wahrheit seiner Prophezeihung sicher machte, einen Andern, der mit andern Meinungen erfüllt war, nicht zu überzeugen vermochte, und darum waren die Zeichen bei jedem Propheten verschieden. So war auch die Offenbarung selber, wie wir bereits gesagt haben, in jedem Propheten, je nach Beschaffenheit seines physischen Temperaments, seiner Einbildungskraft und seiner vorher angenommenen Meinungen, verschieden. Nach Massgabe des Temperaments war sie nämlich auf folgende Weise verschieden: war der Prophet heiter, so wurden ihm Siege, Friede und was sonst die Menschen zur Freude bewegt, geoffenbart. Denn solche Menschen pflegen dergleichen Dinge auch öfter in ihrer Einbildungskraft sich vorzustellen. War hingegen der Prophet traurig, so wurden ihm Kriege, Strafgerichte und alles Unglück geoffenbart; und so, je nachdem der Prophet mitleidig freundlich, zornig, ernst u. s. w. war, war er auch mehr zu d i e s e n als zu j e n e n Offenbarungen geeignet. Nach der Beschaffenheit der Einbildungskraft aber war sie so verschieden: war ein Prophet

geschmackvoll, so fasste er auch den Geist Gottes in einem geschmackvollen Style auf; war er aber verworren, so that er es in einem verworrenen Style; und so war es ferner mit den Offenbarungen, die durch Bilder dargestellt wurden; war der Prophet ein Landmann, so stellten sich Ochsen und Kühe etc., war er aber Soldat, Heerführer und Heere; war er endlich ein Hofmann, ein königlicher Thron und andere dergleichen Dinge ihm dar. Endlich war auch die Weissagung nach der Verschiedenheit der Meinungen der Propheten verschieden. So wurde den Magiern (S. Matthäus Cap. 2), die an astrologische Thorheiten glaubten, die Geburt Christi durch die Einbildung eines im Osten aufgegangenen Sterns geoffenbart. Den Zeichendeutern Nebukadnezars (S. Ezechiel Cap. 21. V. 21.) wurde in den Eingeweiden die Zerstörung Jerusalems geoffenbart, welche dieser König auch aus den Orakeln und der Richtung der Pfeile, die er in die Luft schoss, erkannte. Endlich denjenigen Propheten, welche glaubten, die Menschen handelten aus freier Willkür und eigner Macht, wurde Gott als gleichgültig und der künftigen Handlungen der Menschen unkundig geoffenbart. Dieses alles will ich jetzt Punkt für Punkt mit Stellen aus der Schrift selbst belegen.

Das erste also geht deutlich aus der Begebenheit mit Elisa hervor (S. 2. B. der Könige Cap. 3, V. 15), welcher, um dem Joram zu weissagen, ein Saitenspiel forderte, und Gottes Geist erst dann vernehmen konnte, nachdem ihn die Musik des Saitenspiels ergötzt hatte; dann erst weissagte er dem Joram und seinen Begleitern freudige Dinge, was vorher nicht geschehen konnte, weil er auf den König zornig war; und wer auf einen Andern zornig ist, ist zwar aufgelegt, Böses, keineswegs aber Gutes sich von ihm vorzustellen. Wenn aber Andere sagen wollen, Gott offenbare sich keinem Zornigen und Traurigen, so träumen sie; denn Gott offenbarte dem auf Pharao erzürnten Moses jene jammervolle Erwürgung der Erstgebornen (S. 2. B. Mos. Cap. 11, V. 8) und zwar ohne ein Werkzeug dabei zu gebrauchen. Auch dem rasenden Kain hat sich Gott geoffenbart. Dem vor Zorn ungeduldigen Ezechiel wurden die Leiden und die Halsstarrigkeit der Juden geoffenbart (S. Ezech. Cap. 3, V. 14.). Und Jeremias prophezeihte tiefbetrübt und von grossem Lebensüberdruss befallen, das Missgeschick der Juden; so dass sogar Josia ihn nicht um Rath fragen wollte, sondern sich an eine Zeitgenossin, an ein Weib wandte, da diese nach der weiblichen Gemüthsart geeigneter war, ihm Gottes Barmherzigkeit zu offenbaren. (S. 2. B. der Chronik. Cap. 34, V. 22.) Auch



Micha hat dem Ahab nie etwas Gutes, was doch andere wahre Propheten thaten (wie aus dem 1. Buch der Könige Cap. 1, V. 20 erhellet), sondern für sein ganzes Leben Böses geweissagt. (S. 1. B. der Könige Cap. 22, V. 8 und noch deutlicher im 2. B. der Chron. Cap. 18 V. 7.) Die Propheten waren also nach ihren verschiedenen körperlichen Temperamenten mehr zu diesen als zu jenen Offenbarungen geeignet. Sodann war der Styl der Prophezeihung, je nach der Beredtsamkeit eines jeden Propheten, verschieden. Die Weissagungen des Ezechiel und des Amos sind nicht wie die des Jesaias und Nahum in einem geschmackvollen, sondern in einem ungebildeteren Style abgefasst. Und wenn Jemand, der der hebräischen Sprache kundig ist, diess sorgfältiger untersuchen will, so vergleiche er einige Capitel verschiedener Propheten, die denselben Gegenstand behandeln, und er wird eine grosse Abweichung im Styl finden. Er vergleiche z. B. das 1. Cap. des Hofmanns Jesaias, vom 11. bis zum 20. Vers mit dem 5. Capitel des Landmannes Amos vom 21. bis 24. Vers. Ferner vergleiche er die Verse. Anordnung und Weise der Weissagung Jeremiae, die er im 49. Cap. zu Edom schrieb, mit der Anordnung und Weise des Obadia. Er vergleiche ferner das 40. Cap. des Jesaias V. 19, 20 und Cap. 44. vom 8. Vers an, mit Cap. 8, V. 6 und Cap. 13, V. 2 des Hoseas. und so bei den andern. Wenn man diess Alles recht erwägt, so wird sich leicht zeigen, dass Gott keinen eigenen Styl im Reden habe, sondern dass er je nach der Gelehrsamkeit und Fassungskraft des Propheten, geschmackvoll, bündig, hart, roh, weitschweifig und dunkel sey.

Die prophetischen Gesichte und Hieroglyphen waren, ob sie gleich ein und dasselbe bezeichneten, dennoch verschieden; denn dem Jesaias stellte sich die den Tempel verlassende Herrlichkeit Gottes anders dar, als dem Ezechiel. Die Rabbinen wollen freilich. dass beide Gesichte ganz gleich gewesen seyen. Ezechiel habe das seinige aber, als Landmann, übermässig bewundert, und es also mit allen Umständen erzählt. Allein, wenn sie nicht eine sichere Ueberlieferung hievon gehabt haben, was ich durchaus nicht glaube, so haben sie dieses blos erdichtet. Denn Jesaias sah Seraphim mit sechs, Ezechiel hingegen Thiere mit vier Flügeln. Jesaias sah Gott angethan mit Kleidern und auf einem königlichen Throne sitzend; Ezechiel aber in Gestalt eines Feuers. Beide haben ohne Zweifel Gott gesehen, wie sie sich ihn in der Phantasie vorzustellen pflegten. Uebrigens waren die Gesichte nicht allein in der Art und Weise, sondern auch in der Deutlich-

keit verschieden; denn die Gesichte des Zacharias waren so dunkel, dass sie ohne eine Erklärung von ihm selber nicht konnten verstanden werden, wie aus ihrer Erzählung deutlich hervorgeht, aber die des Daniel konnten sogar durch eine Erklärung dem Propheten selbst nicht verständlich gemacht werden.

Diess geschah nun nicht wegen der Schwierigkeit der zu offenbarenden Sache (denn es handelte sich blos um menschliche Dinge, die nur in so fern die Grenzen der menschlichen Fassungskraft übersteigen, als sie erst künftig erfolgen sollten), sondern nur, weil die Einbildungskraft Daniels nicht gleich fähig war zum Prophezeihen im Wachen wie im Schlafe, was auch daraus erhellt, dass er gleich zu Anfange der Offenbarung dergestalt erschreckt war, dass er fast an seiner Kraft verzweifelte. So wurden ihm die Dinge sehr dunkel dargestellt, und er konnte sie wegen der Schwäche seiner Einbildungskraft und seiner Kräfte dunkel, auch nach der Erklärung nicht verstehen. Und hier ist zu bemerken, dass die von Daniel gehörten Worte (wie wir oben gezeigt haben), nur eingebildete waren; wesshalb es nicht zu verwundern ist, dass er damals, in der Bestürzung, sich alle diese Worte so verwirrt und dunkel eingebildet hat, dass er hernach selbst Nichts davon verstehen konnte. Die aber sagen, Gott habe dem Daniel die Sache nicht deutlich offenbaren wollen, die scheinen die Worte des Engels nicht gelesen zu haben, welcher (im 10. Cap. V. 14) ausdrücklich sagt: „Er sey gekommen, um den Daniel verstehen zu lassen, was seinem Volke in der Folge der Tage widerfahren würde“.

Diese Dinge blieben also dunkel, weil damals Niemand sich fand, der sich durch eine solche Stärke der Einbildungskraft hervorgethan hätte, dass sie ihm hätten deutlicher geoffenbart werden können. Endlich wollten diejenigen Propheten, welchen geoffenbart worden war, dass Gott den Elias von hinnen nehmen werde, Elisa überreden, dass er an irgend einen Ort wäre gebracht worden, wo sie ihn noch wiederfinden könnten; welches in der That deutlich zeigt, dass sie Gottes Offenbarung nicht recht verstanden hatten. Es ist nicht nöthig, diess weitläufiger darzuthun, denn nichts erhellt deutlicher aus der Schrift, als dass Gott den einen Propheten mit weit grösserer Gnade zu prophezeihen beschenkt habe, als den andern. Dass aber die Weissagungen oder Gesichte auch nach den Meinungen, die die Propheten angenommen hatten, verschieden waren, und dass die Propheten nicht allein verschiedene, sondern sogar widersprechende Meinungen und verschiedene Vorurtheile hatten (ich meine nämlich in Bezug auf rein specula-

tive Gegenstände; denn was ihre Redlichkeit und ihre guten Sitten betrifft, muss man ganz anders denken), dieses will ich sorgfältiger und umständlicher darthun, denn ich lege dieser Sache grösseres Gewicht bei; hieraus werde ich endlich folgern, dass das Prophetenthum die Propheten nie gelehrter gemacht, sondern sie bei ihren vorgefassten Meinungen belassen habe, und dass wir desshalb durchaus nicht verbunden sind, ihnen in Bezug auf rein speculative Dinge zu glauben.

Mit sonderbarer Uebereilung hat man allgemein sich eingeredet, dass die Propheten alles gewusst hätten, was der menschliche Verstand zu erreichen vermöge. Und ungeachtet einige Stellen der heiligen Schrift uns aufs Deutlichste sagen, dass die Propheten Manches nicht gewusst haben, so will man gleichwohl lieber behaupten, man verstehe die Schrift in diesen Stellen nicht, als zugeben, dass die Propheten etwas nicht gewusst hätten; oder man sucht die Worte der Schrift so zu verdrehen, dass sie das, was sie gar nicht will, sagen muss. In der That ist es um die ganze Schrift geschehen, wenn deren Eines oder das Andere gelten soll; denn vergebens werden wir versuchen, etwas aus der Schrift darzulegen, wenn es erlaubt ist, die deutlichsten Dinge unter die dunkeln und unerforschlichen zu verweisen, oder sie nach Belieben auszulegen. So ist z. B. in der heiligen Schrift nichts deutlicher, als dass Josua, und vielleicht auch der Verfasser seiner Geschichte, geglaubt haben, dass sich die Sonne um die Erde bewege, die Erde aber still stehe, und dass die Sonne eine Zeitlang unbewegt gestanden habe. Gleichwohl erklären viele, weil sie nicht zugeben wollen, dass sich am Himmel irgend eine Veränderung zutragen könne, diese Stelle so, dass sie gar nichts dem Aehnliches zu sagen scheint. Andere hingegen, die richtiger zu philosophiren gelernt haben, suchen, weil sie wissen, dass sich die Erde bewegt, die Sonne aber fest steht, oder sich nicht um die Erde bewegt, aus allen Kräften dieses aus der heiligen Schrift herauszupressen, obgleich sie dem offenbar widerspricht. In der That, ich wundere mich über diese Leute. Sind wir denn etwa verbunden zu glauben, dass der Kriegsmann Josua die Astronomie verstanden habe? und dass ihm kein Wunder hätte geoffenbart werden können? oder dass das Licht der Sonne nicht länger als gewöhnlich über dem Horizont habe verweilen können, ohne dass Josua die Ursache davon verstanden hätte? Mir scheint in der That beides lächerlich; ich will also lieber offen sagen, dass Josua die wahre Ursache der längeren Tagesdauer nicht gekannt und dass er und

der ganze Haufe, der gegenwärtig war, mit ihm geglaubt habe, die Sonne bewege sich täglich um die Erde, und habe an diesem Tage eine Weile still gestanden, und dieses für die Ursache der längeren Tagesdauer gehalten, keineswegs aber darauf geachtet, dass aus dem damals in der Luft befindlichen starken Eise (s. B. Josua Cap. 10, V. 11) eine ungewöhnlich starke Brechung der Sonnenstrahlen, oder sonst etwas Aehnliches, welches wir jetzt nicht untersuchen wollen, habe entstehen können. So ist auch dem Jesaias das Zeichen des zurücklaufenden Schattens nach seiner Fassungskraft geoffenbart worden, nämlich durch das Zurückweichen der Sonne; denn er glaubte ebenfalls, dass sich die Sonne bewege und die Erde still stehe, und an Nebensonnen hat er wohl nie auch nur im Traume gedacht. Diess dürfen wir ohne alles Bedenken annehmen, denn das Zeichen konnte wirklich geschehen, und dem Könige vom Jesaias voraus verkündigt werden, obgleich der Prophet nicht die wahre Ursache davon kannte. Von dem Baue Salomo's, wenn er anders von Gott geoffenbart worden ist, ist auch dasselbe zu sagen; dass nämlich alle Masse desselben dem Salomo nach seiner Fassungskraft und seinen Ansichten geoffenbart worden sind. Denn weil wir nicht zu glauben gehalten sind, dass Salomo ein Mathematiker gewesen sey, so dürfen wir behaupten, dass er das Verhältniss zwischen der Peripherie und dem Durchmesser des Zirkels nicht gekannt, und mit den gemeinen Arbeitsleuten geglaubt habe, es sey wie 3 zu 1. Wenn man aber sagen darf, wir verstünden den Text im 1. B. der Könige Cap. 7, V. 23 nicht, so weiss ich in der That nicht, was wir in der heil. Schrift verstehen können, da dort der Bau ganz einfach und rein historisch erzählt wird. Ja, wenn man gar sich ausdenken dürfte, die Schrift habe etwas Anderes gemeint, sie habe aber aus einem uns unbekannten Grunde so schreiben wollen, so würde eine völlige Umkehrung der ganzen Schrift daraus erfolgen; denn Jeder wird mit gleichem Rechte auch von jeder andern Stelle der heil. Schrift dasselbe sagen dürfen, und alles Widersinnige und Schlechte, das die menschliche Bosheit nur ersinnen kann, wird unter Autorität der Schrift vertheidigt und verübt werden können. Unser Satz hingegen enthält keine Gottlosigkeit, denn Salomo, Jesaias, Josua waren, obgleich sie Propheten waren, dennoch Menschen, und man muss glauben, dass ihnen nichts Menschliches fremd gewesen sey. Auch dem Noah wurde, nach seiner Fassungskraft, geoffenbart, dass Gott das menschliche Geschlecht vertilgen werde, weil er glaubte, dass ausser Palästina die Erde unbewohnt sey. Und nicht nur dergleichen Dinge, son-

dern auch andere, weit wichtigere, konnten die Propheten, ihrer Gottesfurcht unbeschadet, nicht kennen, und haben sie wirklich nicht gekannt; denn sie haben nichts Besonderes von den göttlichen Eigenschaften gelehrt, sondern hatten sehr gewöhnliche Ansichten von Gott, denen denn auch ihre Offenbarungen angepasst waren, wie ich jetzt aus vielen Zeugnissen der Schrift darthun will. Man sieht also leicht, dass sie nicht sowohl wegen der Erhabenheit und Vortrefflichkeit ihres Geistes, als wegen ihrer Frömmigkeit und ihres standhaften Gemüthes gepriesen und so sehr empfohlen werden.

Adam, der erste, dem sich Gott geoffenbart hat, wusste nicht, dass Gott allgegenwärtig und allwissend sey; denn er verbarg sich vor Gott, und suchte seine Sünde vor Gott zu entschuldigen, gleichsam als ob er einen Menschen vor sich hätte. Also wurde Gott auch ihm ebenfalls nach seiner Fassungskraft geoffenbart, als ein solcher nämlich, der nicht überall ist, und als ob er den Aufenthalt und die Sünde Adams nicht wüsste. Denn dieser hörte oder glaubte zu hören, dass Gott im Garten wandele, und ihn riefe und früge, wo er sey; sodann hörte er ihn auch bei Gelegenheit seiner Schamhaftigkeit fragen, ob er von dem verbotenen Baume gegessen habe. Adam kannte also kein anderes Attribut Gottes, als dass Gott der Schöpfer aller Dinge wäre. Auch dem Kain ward Gott nach dessen Fassungskraft geoffenbart, nämlich als ein solcher, dem die menschlichen Dinge unbekannt wären, und er bedurfte, um seine Sünde zu bereuen, nicht erst einer erhabneren Erkenntniss Gottes. Dem Laban offenbarte sich Gott als der Gott Abrahams, weil er glaubte, eine jede Nation habe ihren besondern Gott (s. 1. B. Mos. Cap. 31, V. 29). Auch Abraham wusste nicht, dass Gott überall sey und alle Dinge vorher wisse; denn als er den Urtheilsspruch über die Sodomiten hörte, bat er, dass ihn Gott nicht eher vollziehen möge, als bis er wüsste, ob Alle diese Strafe verdient hätten; denn er sagt (1. B. Mos. Cap. 18, V. 24): „es möchten vielleicht fünfzig Gerechte in jener Stadt gefunden werden.“ Auch ist ihm Gott nicht anders geoffenbart worden; denn in der Phantasie Abrahams redet er so: „Nun will ich hinabfahren und sehen, ob sie gethan haben nach der höchsten Klage, die vor mich gekommen ist, oder ob es nicht also sey, damit ich es wisse.“ Auch das göttliche Zeugniss von Abraham (s. 1. B. Mos. Cap. 18, V. 19) enthält nichts, als seinen Gehorsam allein, und dass er die Seinigen zum Gerechten und Guten ermahnt, keineswegs aber, dass er erhabene Gedanken von Gott gehabt habe. Auch Moses wusste nicht so

echt, dass Gott allwissend sey, und alle menschliche Handlungen ach seinem Rathschlusse allein leite. Denn obgleich Gott ihm elbst gesagt hatte (s. 2. B. Mos. Cap. 3, V. 18), dass ihm die sraeliten gehorchen würden, so bezweifelt er diess dennoch, und rwiedert (s. 2. B. Mos. Cap. 4, V. 1): „Wenn sie mir nun aber icht glauben und mir nicht gehorchen sollten? etc." Gott wurde m also ebenfalls als ein solcher geoffenbart, der an den künftigen landlungen der Menschen unbetheiligt sey und dieselbe nicht wisse. Jenn er gab ihm zwei Zeichen und sprach (2. B. Mos. Cap. 4, 7. 8): „Wenn es geschehen sollte, dass sie dem ersten Zeichen icht glauben, so werden sie doch dem letzten glauben, und wenn ie auch dem letzten nicht glauben, so nimm etwas Wasser aus dem Strom etc." Und in der That, wer die Ansichten des Moses ohne Vorurtheil erwägen will, wird deutlich sehen, dass seine Anicht von Gott war, er sey ein Wesen, das stets gewesen ist und tets seyn wird, und um desswillen nennt er ihn Jehova, welches Wort im Hebräischen diese drei Zeiten des Seyns ausdrückt. Von einer Natur hat er aber weiter nichts gelehrt, als dass er barmerzig, gnädig etc. und ein höchst eifersüchtiger Gott sey, wie n sehr vielen Stellen des Pentateuchs deutlich hervorgeht. Soann glaubte und lehrte er, dass dieses Wesen von allen andern Vesen so verschieden sey, dass es durch kein Bild irgend einer ichtbaren Sache ausgedrückt, noch auch gesehen werden könne, nd zwar nicht sowohl wegen der Unmöglichkeit der Sache, als egen der menschlichen Schwachheit, und dass es überdiess in nsehung seiner Macht ein besonderes oder einziges sey. Er gab war zu, dass es Wesen gebe, die (ohne Zweifel auf Anordnung nd Befehl Gottes) Gottes Stelle verträten, d. i. Wesen, welchen ott Ansehen, Recht und Gewalt gegeben habe, die Nationen zu gieren, über sie zu wachen und für sie zu sorgen; aber von nem Wesen, welches sie zu verehren verbunden waren, lehrte r, dass es der höchste und oberste Gott, oder um mich des heräischen Ausdrucks zu bedienen, der Gott der Götter sey; daher at er auch in dem Loblied im 2. B. Mos. (Cap. 15, V. 11) geagt: „Wer unter den Göttern ist dir gleich, Jehova?" Und Jetro Cap. 18, V. 11): „Nun weiss ich, dass Jehova grösser ist, als lle Götter;" d. h. endlich bin ich gezwungen, Moses zuzugeben, ass Jehova grösser als alle Götter, und von absonderlicher Macht t. Ob aber Moses geglaubt habe, jene, die Stelle Gottes vertreenden, Wesen wären von Gott geschaffen worden, kann bezweit werden; da er von ihrer Erschaffung und Entstehung, so viel

wir wissen, nichts gesagt hat. Ausserdem lehrte er, dieses Wesen habe diese sichtbare Welt aus dem Chaos (1. B. Mos. Cap. 1, V. 2) in Ordnung gebracht und die Samenkeime in die Natur gelegt, und habe also über Alles das höchste Recht, die höchste Gewalt, und (s. 5. B. Mos. Cap. 10, V. 14, 15) nach diesem höchsten Rechte und dieser höchsten Gewalt habe er sich allein das hebräische Volk und eine gewisse Gegend der Erde auserkoren (5. B. Mos. Cap. 4, V. 19 und Cap. 32, V. 8, 9), die übrigen Nationen und Gegenden aber der Sorge der andern, von ihm als Stellvertreter eingesetzten Götter überlassen; und deswegen wird er der Gott Israels und der Gott Jerusalems (2. B. der Chronik Cap. 32, V. 19), die übrigen Götter aber die Götter der übrigen Völker genannt. Und aus dieser Ursache glaubten auch die Juden, dass diejenige Gegend, welche Gott sich besonders auserkoren habe, auch einen besondern Gottesdienst, der von dem Gottesdienst anderer Gegenden ganz verschieden wäre, erfordere, und dass sie sogar die Verehrung anderer Götter, die andern Gegenden eigen sey, gar nicht dulden könne; denn man glaubte, dass jene Völker, welche der König von Assyrien in das Land der Juden führte, von Löwen zerrissen würden, weil sie den Gottesdienst dieses Landes nicht kannten (s. 2. B. der Könige Cap. 17, V. 25, 26). Und Jakob sagte, nach der Meinung des Aben Esra, desshalb zu seinen Söhnen, als er in sein Vaterland reisen wollte, dass sie sich zu einem neuen Gottesdienste vorbereiten und die fremden Götter, d. h. den Gottesdienst des Landes, in dem sie damals wohnten, ablegen sollten (s. 1. B. Mos. Cap. 35, V. 2, 3). So sagt auch David, da er zu Saul sagt, dass er durch seine Verfolgung gezwungen sey, ausserhalb des Vaterlandes zu leben, er werde von dem Erbtheil Gottes vertrieben und zum Dienste anderer Götter gesandt (s. 1. B. Samuel Cap. 26, V. 19). Endlich glaubte er, dass dieses Wesen oder Gott seinen Wohnsitz im Himmel habe (5. B. Mos. Cap. 33, V. 26 und 27), welche Meinung bei den Heiden sehr gewöhnlich war. Wenn wir nun auf die Offenbarungen des Moses unsere Aufmerksamkeit richten, so werden wir finden, dass sie diesen Meinungen angepasst waren. Denn weil er glaubte, die Natur Gottes vertrage jene angeführten Beschaffenheiten, nämlich Barmherzigkeit, Gütigkeit u. s. w., so ist ihm auch Gott dieser seiner Meinung gemäss und unter diesen Attributen geoffenbaret worden (s. 2. B. Mos. Cap. 34, V. 6, 7, wo erzählt wird, auf welche W[illegible] Gott dem Moses 2. B. Mos. Cap. 20, erschienen sey, und [illegible] 5. [illegible]

des Dekalogs). Sodann wird im 33. Cap. V. 18 erzählt, Moses habe Gott gebeten, ihn sehen zu dürfen, weil aber Moses, wie ich schon gesagt habe, kein Bild von Gott in seinem Gehirne gestaltet hatte, und Gott (wie ich bereits dargethan) sich den Propheten nie anders als nach der Beschaffenheit ihrer Einbildungskraft offenbart, so ist ihm Gott auch in keinem Bilde erschienen; und dieses, behaupte ich, ist geschehen, weil es der Einbildungskraft des Moses widerstand. Denn andere Propheten, Jesaias, Ezechiel, Daniel u. A. bezeugen, Gott gesehen zu haben. Und desswegen antwortete Gott dem Moses: „Du wirst mein Angesicht nicht sehen können;" und weil Moses glaubte, Gott sey sichtbar, d. i. von Seiten der göttlichen Natur enthalte diess keinen Widerspruch (denn sonst würde er um so etwas nicht gebeten haben), so fügte er desshalb hinzu, „denn kein Mensch wird mich sehen und leben;" er gibt also einen der Meinung des Moses entsprechenden Grund an; denn er sagt nicht, dass dieses von Seiten der göttlichen Natur einen Widerspruch enthalte, wie es sich in der That verhält, sondern er sagt nur, dass dieses wegen der menschlichen Schwachheit nicht geschehen könne. Ferner, um dem Moses zu offenbaren, dass die Israeliten, weil sie das Kalb angebetet hätten, den übrigen Völkern gleich geworden seyen, sagt Gott im 33. Cap. V. 2, 3: er wolle einen Engel senden, d. h. ein Wesen, welches anstatt des höchsten Wesens für die Israeliten Sorge tragen solle, er aber wolle nicht mehr unter ihnen seyn. Denn auf diese Weise blieb Moses nichts, woraus er sicher erkannt hätte, dass Gott die Israeliten lieber habe, als die andern Nationen, die Gott ebenfalls der Fürsorge anderer Wesen oder Engel übergeben hatte, wie aus dem 16. Vers desselben Capitels deutlich hervorgeht. Weil man endlich glaubte, Gott wohne im Himmel, so wurde Gott auch so geoffenbart, als ob er vom Himmel auf den Berg sich niederlasse; und Moses stieg auf den Berg, um mit Gott zu reden, was er nicht nöthig gehabt hätte, wenn er sich eben so leicht Gott als überall gegenwärtig hätte vorstellen können. Die Israeliten wussten von Gott fast gar nichts, ungeachtet er ihnen geoffenbart war; das zeigten sie mehr als genug dadurch, dass sie seine Verehrung und seinen Dienst nach wenigen Tagen auf ein Kalb übertrugen und glaubten, dass dieses die Götter wären, die sie aus Egypten geführt hätten. Es ist auch gar nicht glaublich, dass Leute, die an den Aberglauben der Egypter gewöhnt, roh und durch die elendeste Sklaverei verkommen waren, einen gesunden Begriff von Gott gehabt haben sollten, oder dass Moses sie etwas anderes ge-

lehrt habe, als die Art zu leben, zwar nicht als Philosoph, damit sie endlich aus Freiheit des Geistes, sondern als Gesetzgeber, damit sie durch die Herrschaft des Gesetzes sittlich zu leben genöthigt wären. Daher war ihnen der gute Lebenswandel oder das wahre Leben, der Gottesdienst und die Liebe zu Gott mehr eine Knechtschaft, als die wahre Freiheit, und als eine Gnade und ein Geschenk Gottes. Denn er befahl ihnen, Gott zu lieben und sein Gesetz zu halten, um sich für die erhaltenen Wohlthaten (die Befreiung aus der egyptischen Sklaverei u. s. w.) dankbar gegen Gott zu bezeigen; sodann schreckte er sie durch Drohungen, wenn sie diese Gebote überträten, so wie er ihnen im Gegentheil viel Gutes verheisst, wenn sie dieselben hielten. Er belehrte sie also auf eben die Weise, wie Eltern ihre noch unverständigen Kinder zu belehren pflegen. Es ist demnach gewiss, dass sie die Vortrefflichkeit der Tugend und die wahre Glückseligkeit nicht gekannt haben. Jonas meinte vor dem Angesichte Gottes zu entfliehen, was zu zeigen scheint, dass auch er geglaubt habe, Gott habe die Sorge für die übrigen Länder, ausser Judäa, andern Mächten, die jedoch von ihm eingesetzt seyen, übergeben. Und es ist im alten Testamente keiner, der vernunftgemässer von Gott gesprochen hätte als Salomo, der an natürlichem Lichte alle seine Zeitgenossen übertraf; er glaubte desshalb auch über das Gesetz erhaben zu seyn (denn dieses ist nur für Solche gegeben, die der Vernunft und der Mittel des natürlichen Verstandes entbehren) und achtete alle Gesetze, die den König betreffen, und die hauptsächlich aus dreien bestanden (s. 5. B. Mos. Cap. 17, V. 16, 17) gering, ja er übertrat sie gänzlich (worin er jedoch fehlte und eines Philosophen unwürdig handelte, indem er nämlich den Sinnenlüsten fröhnte); er nun lehrte, dass alle Glücksgüter eitel für die Menschen wären (s. den Prediger Sal.), und dass die Menschen nichts Besseres als den Verstand hätten, und durch nichts so sehr, als durch die Thorheit bestraft würden (s. Sprüche Sal. Cap. 16, V. 22 u. 23). Kehren wir aber wieder zu den Propheten zurück, deren von einander abweichende Meinungen wir ebenfalls zu bemerken unternommen haben. Schon die Rabbinen, die uns jene (jetzt nur noch vorhandenen) Bücher der Propheten hinterlassen haben, fanden (wie im Tractat Sabbat Cap. I. Fol. 13 pag. 2 erzählt wird) die Ansichten Ezechiels so sehr von den Ansichten des Moses abweichend, dass sie fast beschlossen hätten, sein Buch nicht unter die kanonischen aufzunehmen und es ganz verborgen hätten, wenn nicht ein gewisser Chananias es auf sich genommen hätte, dieses

Buch zu erklären, welches er auch endlich (wie daselbst erzählt wird) mit grossem Fleiss und Eifer gethan haben soll. Auf welche Art er es aber gethan habe, ob er nämlich einen Commentar, der vielleicht verloren gegangen ist, geschrieben, oder ob er die Worte und Reden Ezechiels (wozu er kühn genug war) geändert und nach seinem Sinne zugestutzt habe, ist nicht sattsam bekannt. Wie dem auch sey, so scheint wenigstens das 18. Capitel nicht mit dem 7. Vers des 34. Capitels des 2. Buchs Moses, noch mit dem 18. Vers des 32. Capitels Jeremiä u. s. w. übereinzustimmen. Samuel glaubte, dass Gott, wenn er einmal Etwas beschlossen habe, seinen Rathschluss niemals bereue (s. 1. B. Sam. Cap. 15, V. 29), denn er sprach zu Saul, der seine Sünde bereute, zu Gott beten und ihn um Vergebung bitten wollte, dass Gott seinen Rathschluss gegen ihn nicht ändern werde. Dem Jeremias aber wurde das Gegentheil geoffenbart (Cap. 18, V. 8, 10), nämlich Gott bereue seinen Rathschluss, möge er etwas Schlimmes oder etwas Gutes gegen ein Volk beschlossen haben, wenn sich die Menschen nur von der Zeit des ausgesprochenen Urtheils an entweder zum Besseren oder zum Schlimmeren wendeten. Joel aber lehrte, dass nur das Uebel Gott gereue (s. Cap. 2, V. 13). Endlich erhellt auch aus dem 4. Cap. des 1. B. Mos. V. 7 aufs Deutlichste, dass der Mensch die Versuchungen zur Sünde überwinden und gut handeln könne, denn dieses wird dem Kain gesagt, der doch, wie aus der Schrift selbst und aus dem Josephus klar hervorgeht, dieselben niemals überwunden hat. Eben dieses kann auch aus dem eben angeführten Capitel Jeremiä auf das Deutlichste erschlossen werden; denn er sagt, Gott bereue seinen Rathschluss, den er zum Schaden oder zum Besten der Menschen gefasst habe, je nachdem die Menschen ihre Sitten und ihre Lebensart ändern wollen. Dagegen lehrt Paulus ganz offenbar, dass die Menschen keine Gewalt gegen die Versuchungen des Fleisches hätten, als durch besondere Berufung und Gnade Gottes. S. die Epistel an die Römer Cap. 9 vom 10. Vers an, und im 3. Cap. V. 5 und Cap. 6, V. 19, wo er Gott Gerechtigkeit beilegt, sich corrigirt und sagt, er rede menschlicher Weise so und um der Schwachheit des Fleisches willen.

Aus diesem erhellet also zur vollsten Genüge, was wir zu zeigen uns vorgenommen haben, dass nämlich Gott seine Offenbarungen der Fassungskraft und den besondern Meinungen der Propheten anbequemt habe, und dass die Propheten in Dingen, die die blosse Speculation und nicht die Menschenliebe und den Gebrauch

des Lebens betreffen, unwissend seyn konnten und wirklich unwissend gewesen sind und widersprechende Meinungen gehabt haben. Daran fehlt also viel, dass man aus ihnen die Kenntniss der natürlichen und geistigen Dinge schöpfen müsse. Wir schliessen daher, dass wir den Propheten nichts Anderes zu glauben verbunden sind, als dasjenige, was den Zweck und das Wesen der Offenbarung ausmacht; in den übrigen Dingen aber steht es einem Jeden frei zu glauben, was er will. So lehrt uns z. B. die Offenbarung Kains nur, Gott habe den Kain zum wahren Leben ermahnt; denn nur diess ist der Endzweck und das Wesen der Offenbarung; keineswegs aber, die Freiheit des Willens oder philosophische Gegenstände zu lehren. Obgleich also in den Worten jener Ermahnung und in den Gründen derselben die Freiheit des Willens ganz deutlich enthalten ist, so ist uns dennoch erlaubt, das Gegentheil anzunehmen, da ja jene Worte und Gründe nur der Fassungskraft Kains angepasst sind. So will auch die Offenbarung des Micha nur lehren, dass Gott dem Micha den wahren Ausgang der Schlacht Ahabs gegen Aram geoffenbart habe; wir sind also auch nur dieses zu glauben gehalten; alles Uebrige daher, was in dieser Weissagung enthalten ist, nämlich von dem wahren und falschen Geiste Gottes, von dem Himmelsheere, das zu beiden Seiten Gottes stehe, und die übrigen Umstände jener Offenbarung gehen uns gar nichts an; es mag also Jeder davon glauben, was mit seiner Vernunft am besten übereinzustimmen scheinen wird. Dasselbe ist auch von den Gründen zu sagen, mit denen Gott dem Hiob seine Macht über Alles zeigte, wenn es nämlich wahr ist, dass sie dem Hiob geoffenbart worden sind, und dass der Verfasser Geschichte erzählen und nicht (wie Manche glauben) nur seine eigenen Begriffe schmuckvoll darstellen wollte; sie sind nämlich nach der Fassungskraft Hiobs und nur zu seiner Ueberführung beigebracht, keineswegs aber, weil sie allgemeine Gründe wären, die alle Menschen überzeugen. Und dasselbe gilt auch von den Gründen Christi, mit welchen er die Pharisäer ihrer Halsstarrigkeit und Unwissenheit überführt und seine Jünger zum wahren Leben ermahnt: dass er nämlich seine Gründe den Meinungen und Grundsätzen eines Jeden anbequemt hat. Als er z. B. den Pharisäern sagte (s. Matth., Cap. 12, V. 26): „Und wenn der Satan den Satan austreibt, so muss er mit ihm selbst uneins seyn, wie mag also sein Reich bestehen?“ so wollte er weiter nichts, als die Pharisäer durch ihre eigenen Grundsätze überführen, keineswegs aber lehren, dass es Teufel oder ein Reich der Teufel gebe. So auch,

als er Matth. 18, V. 10 zu seinen Jüngern sagte: „Hütet euch, keinen von diesen Kleinen zu verachten; denn ich sage euch, dass ihre Engel im Himmel" etc., will er weiter nichts lehren, als dass sie nicht stolz seyn und Niemanden verachten sollen; er wollte aber nicht irgend etwas, was in den Gründen, die er blos zur besseren Ueberzeugung seiner Jünger beibringt, enthalten ist. Dasselbe ist endlich auch ganz entschieden von den Gründen und Zeichen der Apostel zu sagen, und es ist nicht nöthig, hierüber weitläufiger zu reden. Denn wenn ich alle Stellen der heil. Schrift aufzählen wollte, die nur für einen Einzelnen oder nach der Fassungskraft irgend Jemandes geschrieben sind, und die nicht ohne grossen Schaden für die Philosophie als göttliche Lehre vertheidigt werden können, so würde ich von der Kürze, deren ich mich bestrebe, sehr abkommen. Es genüge also, einiges Wenige und Allgemeine berührt zu haben; das Uebrige überlasse ich des wissbegierigen Lesers eigner Erwägung. Obgleich aber nur dasjenige, was hier von den Propheten und der Prophezeihung abgehandelt worden, recht eigentlich zu dem Zweck gehört, auf den ich aus bin, nämlich die Philosophie von der Theologie abzusondern; so will ich doch, da ich diese Frage schon im Allgemeinen berührt habe, noch untersuchen, ob die Gabe der Prophezeihung blos den Hebräern allein eigen, oder ob sie allen andern Völkern gemein gewesen sey; sodann auch, was von der Berufung der Hebräer zu halten sey. Hierüber siehe das folgende Capitel.

Drittes Capitel.

Von der Berufung der Hebräer, und ob die prophetische Gabe den Hebräern allein eigen gewesen sey.

Das wahre Glück und die wahre Seligkeit eines Jeglichen besteht allein in dem Genusse des Guten, nicht aber in dem Ruhme, dass nur er allein, mit Ausschliessung der Uebrigen, des Guten geniesse. Denn wer sich desshalb für glückseliger hält, weil es ihm allein, den Uebrigen aber nicht ebenso wohl ergehe, oder weil er glückseliger und beglückter sey, als die Uebrigen, der kennt das wahre Glück und die wahre Glückseligkeit nicht, und die Lust, die er davon gewinnt, entspringt, wenn sie nicht eine kindische ist, aus Neid und bösem Gemüthe. So besteht z. B.

des Menschen wahres Glück und wahre Glückseligkeit allein in der Weisheit und in der Erkenntniss der Wahrheit, keineswegs aber darin, dass er weiser als die Uebrigen ist, oder dass den Uebrigen die wahre Erkenntniss fehlt; denn diess vermehrt seine Weisheit, d. i. sein wahres Glück nicht im Geringsten. Wer sich also darüber freut, der freut sich über das Uebel eines Andern, ist folglich neidisch und böse und kennt weder die wahre Weisheit, noch die Ruhe des wahren Lebens. Wenn also die Schrift, um die Juden zum Gehorsam gegen das Gesetz zu ermahnen, sagt, Gott habe sie vor den übrigen Nationen sich auserwählt (5. Buch Mos. 10, V. 15), sey ihnen nahe, den Andern aber nicht ebenso (5. B. Mos. 4, V. 4, 7), habe ihnen allein gerechte Gesetze vorgeschrieben (das. V. 8), habe sich endlich nur ihnen mit Hintansetzung der Andern kundgegeben (das. V. 32 etc.), so redet er mit ihnen nur nach ihrer Fassungskraft, als zu Solchen, die, wie wir im vorigen Capitel gezeigt haben und Moses (5. B., Cap. 9, V. 6, 7) selbst bezeugt, die wahre Glückseligkeit nicht kannten. Denn in der That würden sie nicht minder glücklich gewesen seyn, wenn Gott alle Menschen ohne Unterschied zur Seligkeit berufen hätte; und Gott würde ihnen nicht minder gnädig gewesen seyn, wenn er auch den Andern gleicherweise nahe gewesen wäre; ihre Gesetze würden nicht minder gerecht, und sie selbst nicht minder weise gewesen seyn, wenn sie gleich Allen vorgeschrieben worden wären; die Wunder würden Gottes Macht nicht minder gezeigt haben, wenn sie auch um anderer Völker willen geschehen wären; und endlich würden die Hebräer nicht minder verbunden gewesen seyn, Gott zu verehren, wenn Gott alle diese Gaben unter Alle gleich ausgetheilt hätte. Dass aber Gott zu Salomo spricht (1. Buch der Könige, Cap. 3, V. 12), dass Niemand nach ihm an Weisheit ihm gleich kommen werde, das scheint blos eine Redensart zu seyn, um aussergewöhnliche Weisheit zu bezeichnen. Wie dem auch sey, so darf man doch keineswegs glauben, dass Gott dem Salomo zu dessen grösserm Glücke versprochen habe, er wolle keinem Menschen nach ihm so grosse Weisheit schenken; denn dieses würde den Verstand Salomo's nicht im geringsten vermehrt, und der einsichtige König würde Gott nicht minder für ein so grosses Geschenk gedankt haben, wenn Gott gleich gesagt hätte, dass er Alle mit derselben Weisheit beschenken wolle.

Wenn wir aber auch sagen, dass Moses in den eben angeführten Stellen des Pentateuchs nach der Fassungskraft der Hebräer gesprochen habe, so wollen wir doch nicht leugnen, dass Gott jene

Gesetze des Pentateuchs ihnen allein vorgeschrieben, noch, dass er nur mit ihnen geredet habe, noch endlich, dass die Hebräer so viel Wunderbares, wie keinem andern Volke geschehen ist, gesehen haben; sondern wir meinen nur, dass Moses die Hebräer auf eine solche Art und grade mit diesen Gründen habe ermahnen wollen, um sie nach ihrer kindischen Fassungskraft mehr an die Verehrung Gottes zu binden; sodann haben wir zeigen wollen, dass die Hebräer weder an Wissenschaft noch an Frömmigkeit, sondern in etwas ganz Anderem vor den übrigen Völkern sich ausgezeichnet haben, oder (um mich mit der Schrift nach ihrer Fassungskraft auszudrücken) dass die Hebräer nicht zum wahren Leben und zu erhabenen Speculationen, ob sie gleich oft dazu ermahnt wurden, sondern zu etwas ganz Anderem von Gott vor den Uebrigen auserwählt seyen. Was diess aber gewesen sey, will ich hier der Ordnung nach darthun.

Ehe ich indess beginne, will ich kurz erklären, was ich unter „Leitung Gottes" und unter „äusserer und innerer Hülfe Gottes," und was ich unter „Auserwählung Gottes," und endlich, was ich unter „Glück" in der Folge verstehe. Unter Gottes Leitung verstehe ich die feste und unveränderliche Ordnung der Natur oder die Verkettung der natürlichen Dinge. Denn schon oben habe ich gesagt und an einem andern Orte nachgewiesen, dass die allgemeinen Gesetze der Natur, nach welchen Alles geschieht und bestimmt wird, nichts als die ewigen Rathschlüsse Gottes sind, welche stets ewige Wahrheit und Nothwendigkeit mit sich bringen. Wenn wir also sagen, Alles erfolge nach den Gesetzen der Natur, oder Alles werde durch den Rathschluss und die Leitung Gottes angeordnet, so sagen wir dasselbe. Weil ferner die Macht aller natürlichen Dinge nichts als die Macht Gottes selbst ist, durch welche allein Alles geschieht und bestimmt wird; so folgt, dass Alles, was der Mensch, der auch ein Theil der Natur ist, als Hülfsmittel zur Erhaltung seines Seyns sich verschafft, oder was die Natur ihm ohne seine Mitwirkung darbietet, dass alles diess ihm allein durch die göttliche Macht dargeboten werde, entweder sofern sie durch die menschliche Natur oder sofern sie durch Dinge, die ausser der menschlichen Natur sind, wirkt. Was demnach die menschliche Natur durch ihre eigne Macht zur Erhaltung ihres Seyns leisten kann, können wir mit Recht die innere Hülfe Gottes, und was ausserdem durch die Macht äusserer Ursachen zu unserm Nutzen geschieht, die äussere Hülfe Gottes nennen. Hieraus lässt sich auch leicht schliessen, was unter Auserwählung Gottes zu ver-

stehen sey. Denn da Niemand etwas anders, als durch die vorher bestimmte Ordnung der Natur thut, d. h. durch die ewige Leitung und den ewigen Rathschluss Gottes, so folgt daraus, dass Niemand sich irgend eine Lebensart erwähle oder etwas ins Werk setze, als nur durch die besondere Berufung Gottes, der diesen Menschen zu diesem Werke oder zu dieser Lebensart vor den Andern auserwählt hat. Unter Glück endlich verstehe ich nichts Anderes, als Gottes Leitung, inwiefern er durch äussere und unvermuthete Ursachen die menschlichen Angelegenheiten lenkt. Nachdem wir diess vorausgeschickt haben, wollen wir wieder zu unserm Vorwurf zurückkehren, um zu sehen, was das gewesen sey, wesshalb die hebräische Nation die vor den übrigen von Gott auserwählte genannt worden sey. Um dieses zu zeigen, verfahre ich folgendermassen.

Alles, was wir geziemender Weise begehren, kommt hauptsächlich auf folgende drei Punkte zurück: nämlich die Dinge nach ihren ersten Ursachen zu verstehen; die Leidenschaften zu bezähmen oder die Fertigkeit zur Tugend zu erlangen; und endlich sicher und mit gesundem Körper zu leben. Die Mittel, welche unmittelbar zu dem ersten und zweiten dienen, und die als nächste und wirkende Ursachen angesehen werden können, sind in der menschlichen Natur selbst enthalten; so dass deren Erlangung hauptsächlich von unserer Macht allein oder von den Gesetzen der menschlichen Natur abhängt. Und desswegen muss man durchaus annehmen, dass diese Gaben keiner Nation allein eigen, sondern stets dem ganzen menschlichen Geschlecht gemein gewesen sind; man müsste denn träumen wollen, dass die Natur ehedem verschiedene Menschengattungen hervorgebracht habe. Die Mittel hingegen, welche zum sicheren Leben und zur Erhaltung des Körpers dienen, liegen hauptsächlich in äusseren Dingen und werden desswegen Glücksgüter genannt, weil sie nämlich hauptsächlich von der uns unbekannten Leitung der äussern Ursachen dergestalt abhangen, dass hierin ein Thor ungefähr eben so glücklich oder unglücklich seyn kann, als ein Kluger. Dennoch kann zum sichern Leben und zur Vermeidung der Verletzungen durch andere Menschen und auch durch Thiere, die menschliche Leitung und Wachsamkeit Vieles beitragen. Nun hat sowohl Vernunft als Erfahrung gelehrt, dass hierzu kein Mittel sicherer sey, als eine Gesellschaft nach bestimmten Gesetzen zu bilden, eine gewisse Gegend des Erdbodens einzunehmen und die Kräfte Aller gleichsam zu einem einzigen Körper, nämlich zu dem einer Gesellschaft zu machen. Aber zur Bildung und Erhaltung einer Gesellschaft wird Geist und Wachsam-

keit in nicht geringem Masse erfordert, und desswegen wird diejenige Gesellschaft sicherer und beständiger und vom Zufall weniger abhängig seyn, welche am meisten von einsichtigen und wachsamen Menschen gestiftet und geleitet wird, diejenige hingegen, die aus Menschen von ungebildetem Geiste besteht, hängt grösstentheils vom Zufall ab und ist weniger beständig. Besteht sie aber gleichwohl lange, so hat sie diess nicht ihrer eigenen, sondern eines Andern Leitung zu verdanken; überwindet sie sogar grosse Gefahren und gewinnen ihre Angelegenheiten einen glücklichen Fortgang, so wird sie Gottes Leitung (nämlich inwiefern Gott durch verborgene äussere Ursachen, nicht aber inwiefern er durch die menschliche Natur und Seele wirkt) bewundern und anbeten müssen, da ihr ja Alles nur ausserordentlich unerwartet und ganz wider ihr Vermuthen begegnet ist, was in der That denn auch für ein Wunder gehalten werden kann.

Dadurch unterscheiden sich also nur die Nationen von einander, nämlich in Ansehung der Gesellschaft und der Gesetze, unter welchen sie leben und geleitet werden; und so ist auch die hebräische Nation nicht in Ansehung ihres Verstandes und ihrer Gemüthsruhe von Gott vor den übrigen auserwählt worden, sondern in Ansehung der Gesellschaft und des Glücks, wodurch sie die Herrschaft erlangt und dieselbe so viele Jahre hindurch behauptet hat. Diess erhellt auch ganz deutlich aus der Schrift selbst. Denn wer sie auch nur flüchtig durchgeht, sieht deutlich, dass die Hebräer blos darin vor den andern Nationen sich ausgezeichnet haben, dass sie alles zur Sicherheit des Lebens Gehörige glücklich durchgeführt und grosse Gefahren überwunden haben, und das hauptsächlich blos durch die äussere Hülfe Gottes; dass sie aber im Uebrigen den Andern gleich und Gott allen gleich gnädig gewesen sey. Denn hinsichtlich des Verstandes steht fest (wie wir im vorigen Capitel gezeigt haben), dass sie von Gott und der Natur sehr gewöhnliche Gedanken gehabt haben; sie waren also hinsichtlich des Verstandes von Gott nicht vor den Uebrigen auserwählt. Aber sie waren es auch eben so wenig hinsichtlich der Tugend und des wahren Lebens; denn auch hierin waren sie den andern Völkern gleich, und nur sehr wenige auserwählt; ihre Auserwählung und Berufung bestand also nur in dem zeitlichen Glück und den Vortheilen ihres Reichs, und wir sehen nicht, dass Gott den Patriarchen [1]

[1] Im ersten Buch Mosis Cap. 15 wird erzählt, dass Gott dem Abraham gesagt habe, er sey sein Beschützer und werde ihm eine reichliche

oder ihren Nachkommen etwas Anderes als dieses versprochen habe; ja in dem Gesetze wird sogar für den Gehorsam weiter nichts als das beständige Glück des Reichs und die übrigen Vortheile dieses Lebens versprochen, und dagegen werden für Halsstarrigkeit und Bundesbruch der Untergang des Reichs und die grössten Uebel verheissen. Und darüber darf man sich auch nicht wundern, denn der Zweck der ganzen Gesellschaft und eines Reiches ist (wie aus dem eben Gesagten erhellt und wie im Folgenden weitläufiger gezeigt werden soll), sicher und bequem zu leben; ein Reich kann aber nur durch Gesetze, die einen Jeden verbinden, bestehen; wollten nun alle Glieder einer Gesellschaft sich den Gesetzen entziehen, so würden sie gerade dadurch die Gesellschaft auflösen und das Reich umstürzen. Der Gesellschaft der Hebräer konnte also für die stete Beobachtung der Gesetze nichts Anderes als Sicherheit des Lebens und dessen Vortheile [1] versprochen, und im Gegentheil für Halsstarrigkeit keine sicherere Strafe vorher verkündigt werden, als der Untergang ihres Reichs, und die Uebel, die daraus gemeiniglich erfolgen und überdiess noch andere, die aus dem Untergange ihres besondern Reichs für sie ganz eigenthümlich entspringen müssten. Doch hiervon habe ich gegenwärtig nicht nöthig ausführlicher zu handeln. Nur diess füge ich hinzu, dass auch die Gesetze des alten Testaments nur den Juden geoffenbart und vorgeschrieben worden sind. Denn da Gott nur sie zur Errichtung einer besondern Gesellschaft und eines besondern Reichs erwählt hat, so mussten sie nothwendig auch besondere Gesetze haben. Ob aber Gott auch andern Nationen absonderliche Gesetze vorgeschrieben und ihren Gesetzgebern sich auch prophetisch geoffenbart habe, nämlich unter den Attributen, unter welchen sie Gott sich in der Phantasie vorzustellen pflegten, ist für mich nicht hinlänglich entschieden; aus der Schrift selber erhellt wenigstens so viel, dass auch andere Nationen durch Gottes äussere Leitung ein Reich und besondere Gesetze gehabt haben. Um diess zu beweisen, will ich nur zwei Stellen der Schrift anführen. Im 14. Cap. des 1. B. Mos., V. 18, 19, 20 wird erzählt, dass Melchisedek König zu Jerusalem und Priester des höchsten Gottes gewesen sey und

Belohnung geben, worauf Abraham erwiederte, dass er nichts, was von irgend welchem Belang seyn könnte, noch erwarten dürfe, da er schon im höhern Alter kinderlos sey.

[1] Dass zum ewigen Leben die Beobachtung der Gebote des alten Testamentes nicht ausreiche, erhellt aus Evang. Marc. Cap. 10. V. 21.

dass er den Abraham, wie es die Befugniss eines Priesters war (s. 4. B. Mos. 6, 23), segnete, und endlich, dass Abraham, der Liebling Gottes, den zehnten Theil der ganzen Beute diesem Priester Gottes gab. Diess Alles zeigt genugsam, dass Gott, ehe er das israelitische Volk gründete, Könige und Priester zu Jerusalem bestellt und ihnen gottesdienstliche Bräuche und Gesetze vorgeschrieben habe; ob dieses aber prophetisch geschehen sey, ist, wie ich schon gesagt habe, nicht hinlänglich entschieden; doch bin ich wenigstens davon überzeugt, dass Abraham, so lang er dort lebte, gewissenhaft nach jenen Gesetzen gelebt habe. Denn Abraham hat keine gottesdienstlichen Gebräuche besonders von Gott erhalten, und doch wird 1. B. Mos. 26, V. 5 gesagt, dass Abraham den Cultus, die Vorschriften, Einrichtungen und Gesetze Gottes beobachtet habe, was ohne Zweifel von dem Cultus, den Vorschriften, Einrichtungen und Gesetzen des Königs Melchisedek zu verstehen ist. Malachias schilt im 1. Cap., V. 10, 11 die Juden mit folgenden Worten: „Wer ist unter euch, der die Thüren (nämlich des Tempels) zuschlösse, damit auf meinem Altar kein Feuer umsonst angezündet werde. Ich habe keinen Gefallen an euch etc.' Denn vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Niedergange ist mein Name gross unter den Völkern, und allenthalben wird mir geräuchert und reines Opfer gebracht, denn mein Name ist gross unter den Völkern, spricht der Herr der Heerschaaren." Diese Worte, da sie ja, wenn man ihnen anders nicht Gewalt anthun will, von keiner andern als der gegenwärtigen Zeit gemeint seyn können, bezeugen doch gewiss mehr als hinlänglich, dass Gott damals die Juden nicht mehr geliebt habe, als die andern Nationen; ja dass Gott sogar andern Nationen sich noch weit mehr durch Wunder kund gethan habe, als den Juden der damaligen Zeit, die ihr Reich damals ohne Wunder zum Theil wieder erlangt hatten; und ferner, dass die Nationen gottesdienstliche Gebräuche und Ceremonien hatten, wodurch sie Gott angenehm waren. Ich übergehe dieses jedoch, denn für meinen Zweck genügt es, gezeigt zu haben, dass die Auserwählung der Juden nichts Anderes bezweckt habe, als das zeitliche, leibliche Wohl und die Freiheit; oder ihr Reich und die Art und Mittel, wodurch sie dasselbe erlangt haben und folglich auch die Gesetze, insofern sie zur Befestigung jenes besondern Reichs nothwendig waren und endlich die Art und Weise, wie sie geoffenbart worden sind, dass sie aber im Uebrigen und in demjenigen, worin das wahre Glück des Menschen besteht, den Andern gleich waren. Wenn also in der Schrift

(5. B. Mos. 4, V. 7) gesagt wird, dass kein Volk seine Götter so nahe habe, als Gott den Juden sey; so ist diess blos in Bezug auf ihr Reich und nur von der Zeit allein zu verstehen, wo sich unter ihnen so viele Wunder zugetragen haben. Denn in Bezug auf Verstand und Tugend, d. h. auf Seligkeit, ist Gott, wie wir schon gesagt und aus der Vernunft selbst bewiesen haben, Allen gleich gnädig, was auch noch aus der Schrift selbst hinlänglich erhellt. Denn der Psalmist sagt Psalm 145, V. 18: „Gott ist nahe Allen, die ihn anrufen, Allen, die ihn mit Ernst anrufen", und im 9. Vers desselben Ps.: „Der Herr ist Allen gnädig und seine Barmherzigkeit geht auf Alles, was er gemacht hat." Im 33. Ps. V. 15 wird deutlich gesagt, dass Gott allen Menschen denselben Verstand gegeben habe, und zwar mit folgenden Worten: „Der auf dieselbe Art und Weise ihr Herz bildet." Das Herz wurde nämlich bei den Hebräern für den Sitz der Seele und des Verstandes gehalten, was, wie ich glaube, Jedermann sattsam bekannt ist. Ferner geht aus dem 28. Cap. Hiobs V. 28 sicher hervor, dass Gott dem ganzen menschlichen Geschlecht diess Gesetz vorgeschrieben habe: Gott zu verehren und sich böser Werke zu enthalten oder gut zu handeln; und darum war Hiob, obgleich ein Heide, Gott vor Allen am angenehmsten, weil er Alle an Frömmigkeit und Religion übertraf. Sodann geht aus dem 4. Cap. des Proph. Jonas V. 2 deutlich hervor, dass Gott nicht blos gegen die Juden, sondern gegen alle Menschen gnädig, barmherzig, langmüthig und von grosser Güte sey und dass ihn das Uebel gereue; denn Jonas sagt: „Desswegen gedachte ich zuvor nach Tharsus zu fliehen, weil ich wusste (nämlich aus den Worten Moses 2. B. 34, V. 6), dass du Gott gnädig, barmherzig etc. bist", und daher den heidnischen Niniviten vergeben würdest. Wir schliessen also (da ja Gott Allen gleich gnädig ist und die Juden nur in Bezug auf ihre Gesellschaft und ihr Reich von Gott auserwählt worden sind), dass jeder Jude, ausser der Gesellschaft und dem Reiche, für sich allein betrachtet, kein Geschenk Gottes vor Andern voraus habe, und dass zwischen ihm und einem Heiden kein Unterschied sey. Da also wahr ist, dass Gott Allen gleich gnädig, barmherzig u. s. w. ist, und da das Amt des Propheten nicht sowohl darin bestand, die eigenthümlichen vaterländischen Gesetze als wahre Tugend zu lehren und die Menschen dazu zu ermahnen; so ist kein Zweifel, dass alle Nationen Propheten gehabt haben, und dass die prophetische Gabe den Juden nicht ausschliesslich eigen gewesen sey. Dieses bezeugen in der That auch sowohl die profanen als heiligen Geschichten.

Und obschon aus den heiligen Geschichten des alten Testaments nicht hervorgeht, dass andere Nationen so viel Propheten gehabt haben, als die Hebräer, ja, dass kein heidnischer Prophet ausdrücklich von Gott zu den Völkern geschickt worden sey, so verschlägt diess nichts. Denn die Hebräer sorgten nur dafür, ihre eignen Angelegenheiten, nicht aber die anderer Völker niederzuschreiben. Es genügt also, dass wir im alten Testamente finden, dass Heiden und Unbeschnittene, Noah, Hanoch, Abimelech, Bileam etc. geweissagt haben, und dass hebräische Propheten von Gott nicht nur zu ihrem Volke, sondern auch zu vielen andern Völkern gesendet worden sind. Denn Ezechiel weissagte allen damals bekannten Völkern. Ja Obadias weissagte, so viel wir wissen, nur den Iduräern, und Jonas war hauptsächlich nur den Niniviten ein Weissager. Jesaias beklagt und weissagt nicht die Trübsale der Juden allein und verkündigt nicht nur ihre Wiederherstellung, sondern auch die anderer Völker. Denn er sagt im 16. Cap., V. 9: „darum will ich Jaeser beweinen," und im 19. Cap. weissagt er zuerst die Trübsale der Aegypter und hernach ihre Wiederherstellung (s. dasselbe Cap. V. 19, 20, 21, 25), nämlich „Gott werde ihnen einen Erlöser senden, der sie befreien werde; und Gott werde ihnen kund werden; und endlich die Aegypter würden ihn mit Opfern und Geschenken verehren," und zuletzt nennt er diese Nation „das gesegnete ägyptische Gottesvolk;" welches Alles der Beachtung wahrhaftig sehr werth ist. Endlich wird Jeremias nicht blos ein Prophet der Hebräer, sondern absolut der Prophet der Völker genannt (s. dessen 1. Cap. V. 5). Auch dieser beweint weissagend die Trübsale der Völker und weissagt ihre Wiederherstellung. Denn er sagt im 48. Cap. V. 31 von den Moabitern: „Darum werde ich über Moab heulen und klage um das ganze Moab," und im 36. V.: „Darum tönt mein Herz über Moab, wie eine Pauke etc." Und endlich weissagt er ihre Wiederherstellung, sowie auch die der Aegypter, Ammoniter und Elamiter. Es ist also kein Zweifel, dass auch die andern Völker, so gut wie die Juden, ihre Propheten gehabt haben, die ihnen und den Juden weissagten. Obgleich aber die Schrift nur des einzigen Bileams erwähnt, dem die zukünftigen Schicksale der Juden und anderer Nationen geoffenbart worden seyen, so muss man doch nicht glauben, dass Bileam blos bei jener Gelegenheit prophezeit habe; denn aus dieser Geschichte selbst ergibt sich auf das Deutlichste, dass er schon lange zuvor durch seine Prophezeiung und andere göttliche Gaben berühmt gewesen sey. Denn als ihn Balak zu sich rufen lässt, sagt dieser

(4. B. Mos. Cap. 22. V. 6): „Weil ich weiss, dass, welchen du segnest, gesegnet ist, und den du verfluchest, verflucht ist.“ Bileam besass also eben dieselbe Kraft, welche Gott dem Abraham (1. B. Mos. 12, V. 3) geschenkt hat. Bileam ferner, als an Prophezeiungen gewohnt, antwortet den Gesandten, dass sie so lange bei ihm bleiben möchten, bis ihm der Wille Gottes geoffenbart würde. Wenn er weissagte, d. h. den wahren Geist Gottes verdolmetschte, so pflegte er so von sich zu sagen: „Die Rede dessen, der die göttlichen Reden hört, der das Wissen (oder den Geist und das Vorherwissen) des Höchsten kennt, der die Erscheinung des Allmächtigen sieht dahingesunken, aber enthülltes Auges.“ Nachdem er endlich die Israeliten nach dem Befehl Gottes gesegnet hat (wie er nämlich zu thun pflegte), so fängt er an andern Völkern zu weissagen und ihre zukünftigen Schicksale vorherzusagen. Alles dieses nun zeigt zur vollsten Genüge, dass er immer ein Prophet gewesen sey oder öfter geweissagt habe; und (was hier noch anzumerken ist) dass er das, was die Propheten vornehmlich von der Wahrheit ihrer Prophezeihung gewiss machte, nämlich ein nur zum Rechten und Guten geneigtes Gemüth gehabt habe. Denn er segnete nicht, wen er wollte, noch verfluchte er, wen er wollte, wie Balak glaubte, sondern nur die, welche Gott gesegnet oder verflucht haben wollte. Daher antwortete er dem Balak: „Wenn mir Balak gleich so viel Silber und Gold gäbe, als sein Haus fassen mag, so werde ich doch Gottes Befehl nicht übertreten können, um blos nach meiner Willkür Gutes oder Böses zu thun; was Gott reden wird, werde ich reden.“ Wenn aber Gott auf ihn, als er auf der Reise war, zürnte, so widerfuhr diess auch dem Moses, als er auf Gottes Befehl nach Aegypten reiste (s. 2. B. Mos. Cap. 4, V. 24); und wenn er Geld für das Weissagen nahm, so that das auch Samuel (s. 1. B. Sam. Cap. 9, V. 2 bis 8); und wenn er in etwas sündigte, (s. 2. Epistel Petri, Cap. 2, V. 15, 16 und Judä V. 11), „so ist Niemand so gerecht, der immer Gutes thäte und nie sündigte.“ (S. Pred. Sal. 7, 20.) Und sicherlich mussten seine Reden stets viel bei Gott gelten und seine Kraft zu verfluchen war gewiss sehr gross, da ja um die grosse Barmherzigkeit Gottes gegen die Israeliten zu bezeugen, in der Schrift so oft sich findet, dass Gott den Bileam nicht habe hören wollen und den Fluch in Segen verwandelt habe. (S. 5. B. Mos. 23, V. 4—6. Josua 24, V. 9 u. 10. Nehem. 13, V. 2.) Er war also ohne Zweifel Gott höchst angenehm; denn Reden und Verfluchungen der Gottlosen bewegen Gott durchaus nicht. Da dieser also ein wahr-

hafter Prophet gewesen ist, und gleichwohl von Josua (Cap. 13, V. 22) Seher oder Wahrsager genannt wird, so ist sicher, dass diese Benennung auch in einer guten Bedeutung genommen werde, und dass diejenigen, welche die Heiden Wahrsager und Seher zu nennen pflegten, wahre Propheten gewesen sind, und dass diejenigen, welche die Schrift öfters anklagt und verdammt, falsche Seher waren, welche die Heiden, so wie die falschen Propheten die Juden, betrogen; welches auch aus andern Schriftstellen klar genug hervorgeht. Wir ziehen also hieraus den Schluss, dass die Gabe der Prophezeihung den Juden nicht besonders eigen, sondern allen Nationen gemein gewesen sey. Gleichwohl behaupten dagegen die Pharisäer heftig, dass diese göttliche Gabe nur ihrer Nation besonders eigen gewesen sey, die anderen Nationen hingegen hätten, ich weiss nicht durch was für eine teuflische Kraft (denn was erdichtet der Aberglaube nicht?) die künftigen Dinge vorhergesagt. Das Vorzüglichste, was sie aus dem alten Testamente, um durch dessen Ansehen diese Meinung zu bestätigen, anführen, ist jenes Wort im 2. B. Mos. Cap. 33, V. 16, wo Moses zu Gott sagt: „Denn woraus soll erkannt werden, dass ich und dein Volk Gnade vor deinen Augen gefunden habe? Gewiss nur daraus, dass du mit uns gehen wirst, und ich und dein Volk abgesondert werden von allem Volk, das auf der Oberfläche der Erde ist.“ Hieraus also wollen sie schliessen, Moses habe Gott gebeten, den Juden gegenwärtig zu seyn und sich ihnen prophetisch zu offenbaren und ferner diese Gnade keinem andern Volke zu gewähren.

Es wäre in der That lächerlich, wenn Moses die Gegenwart Gottes den Heiden missgönnt oder dergleichen von Gott zu bitten nur gewagt hätte. Die Sache verhält sich vielmehr so. Nachdem Moses den Geist und den halsstarrigen Sinn seiner Nation kennen gelernt, so sah er deutlich, dass sie ohne die grössten Wunderwerke und ohne besondere äussere Hülfe Gottes die angefangene Unternehmung nicht würden vollenden können, ja sogar nothwendig ohne eine solche Hülfe zu Grunde gehen würden; um also gewiss zu werden, ob sie Gott erhalten wolle, bat er um diese besondere äussere Hülfe Gottes. Denn so sagt er im 34. Cap. V. 9: „Wenn ich Gnade vor deinen Augen gefunden habe, Herr, so bitte ich, dass der Herr unter uns sey, denn dieses Volk ist halsstarrig etc.“ Der Grund also, warum er Gott um diese besondere äussere Hülfe bittet, ist, weil das Volk halsstarrig war; und was noch deutlicher zeigt, dass Moses um weiter nichts als diese besondere äussere Hülfe Gottes gebeten habe, ist die Antwort Gottes selbst;

ıden konnten, zu widerlegen sucht) nur nach der Fassungs-
ft und den damals gewöhnlichen Meinungen der Juden ant-
tete; denn um dasjenige zu lehren, was er theils gesehen,
ls gehört hatte, war er mit den Griechen ein Grieche, und mit
Juden ein Jude. Es ist nun noch übrig, auf die Gründe ge-
ser Leute zu antworten, womit sie sich einreden wollen, dass
Erwählung der Juden nicht eine zeitliche und blos ihr Reich
ehende, sondern dass sie eine ewige gewesen sey. Denn,
en sie, wir sehen, dass die Juden auch nach dem Ver-
e ihres Reichs, nach so vielen Jahren, überall zerstreut und
allen Völkern abgesondert, noch da sind, was keiner andern
ion widerfahren ist; dann scheinen auch die heiligen Schriften
vielen Stellen zu lehren, dass Gott sich die Juden auf ewig
erwählt habe, und dass sie desshalb, ob sie gleich ihr Reich
loren haben, nichtsdestoweniger doch die Auserwählten Gottes
iben. Die Stellen, welche ihrer Meinung nach diese ewige
serwählung lehren sollen, sind besonders 1) Jerem. Cap. 31,
36, 37, wo der Prophet bezeugt, dass der Same Israels in
igkeit das Volk Gottes bleiben werde, indem er sie nämlich mit
r festen Ordnung des Himmels und der Natur vergleicht, 2) Eze-
iel 20, V. 32 etc., wo der Prophet zu meinen scheint, dass
geachtet die Juden geflissentlich sich der Verehrung Gottes ent-
hen wollten, Gott sie gleichwohl aus allen Ländern, in welche
zerstreut waren, wieder sammeln und in die Wüste der Völker
ıren werde, wie er ihre Väter in die Wüste Egyptens geführt
be, und dass er sie endlich von dort, nachdem er sie von den
ıfrührern und Abtrünnigen ausgeschieden habe, zum Berge seiner
iligkeit bringen wolle, wo ihn das ganze Haus Israel verehren
erde. Noch andere Stellen ausser diesen pflegen angeführt zu
erden, besonders von den Pharisäern; ich glaube aber, dass ich
len genügen werde, wenn ich auf diese beiden antworten werde.
h werde diess mit geringer Mühe bewerkstelligen, wenn ich aus
r Schrift selber gezeigt haben werde, Gott habe die Hebräer
cht auf ewig auserwählt, sondern nur unter derselben Bedingung,
ie er zuvor die Canaaniter erwählt hatte, die ebenfalls, wie
en gezeigt haben, ihre Priester hatten und Gott gewis[illegible]
rehrten, und die Gott gleichwohl, wegen ihrer Ueppigkeit
ısigkeit und Abgötterei, verwarf. Denn Moses ermahnt [illegible]
. Cap. 18, V. 27, 28 die Israeliten, keine Blutschande zu [illegible]
ie die Canaaniter, damit sie das Land nicht auch [illegible]
ie es diejenigen Völker ausgespieen habe, die jene Geg[illegible]

wohnten. Und 5. B. Mos. Cap. 8, V. 19, 20 droht er ihnen mit den ausdrücklichsten Worten den gänzlichen Untergang. Denn er spricht: „Ich bezeuge euch heute, dass ihr ganz und gar untergehen werdet; wie die Völker werdet ihr untergehen, die der Herr vor eurem Angesicht untergehen lässt.“ Und auf diese Art finden sich im Gesetz noch andere Stellen, welche ausdrücklich bezeugen, dass Gott die hebräische Nation nicht schlechthin und auf ewig sich auserwählt habe. Wenn ihnen also die Propheten einen neuen und ewigen Bund der Erkenntniss, der Liebe und der Gnade Gottes geweissagt haben, so überzeugt man sich leicht, dass solches nur den Frommen versprochen werde. Denn in demselben Capitel Ezechiels wird ausdrücklich gesagt, dass Gott die Aufrührer und Abtrünnigen aus ihnen absondern werde; und im 3. Cap. V. 11, 12 des Zephania heisst es, dass Gott die Hochmüthigen vertilgen und die Armen übrig lassen werde. Und weil diese Auserwählung die wahre Tugend betrifft, so darf man nicht urtheilen, dass solche nur allein den frommen Juden mit Ausschliessung der Uebrigen versprochen worden, sondern man muss schlechterdings glauben, dass die wahren heidnischen Propheten, dergleichen, wie wir gezeigt haben, alle Nationen hatten, dieselbe ebenfalls den Gläubigen ihrer Nation versprochen und dieselben damit getröstet haben. Es ist also dieser ewige Bund der Erkenntniss und Liebe Gottes allgemein, wie auch aus dem 3. Cap. V. 9, 10 des Zephania auf das Deutlichste hervorgeht, und es ist daher hierin kein Unterschied zwischen Juden und Heiden zuzugeben, und also auch keine andere ihnen eigenthümliche Auserwählung ausser der, welche wir bereits gezeigt haben. Und wenn die Propheten, wo sie von dieser nur die wahre Tugend betreffenden Auserwählung sprechen, Vieles von Opfern und andern Ceremonien und von dem Wiederaufbau des Tempels und der Stadt (Jerusalem) einmischen, so wollten sie, nach dem Gebrauche und der Natur des Prophetenthums, geistige Dinge unter dergleichen Bildern erklären, um den Juden, deren Propheten sie waren, die Wiederherstellung ihres Tempels und Reichs, welche zur Zeit des Cyrus zu erwarten war, zugleich mitzuverkündigen. Die heutigen Juden haben also durchaus nichts, was sie sich vor allen andern Nationen voraus beilegen könnten. Dass sie aber, nach einer so viele Jahre dauernden Zerstreuung ohne ein eigenes Reich noch jetzt vorhanden sind, ist gar kein Wunder, da sie sich von allen Nationen so abgesondert haben, dass sie sich den Hass Aller zugezogen, und zwar nicht blos durch ihre äussern gottesdienstlichen Gebräuche, die den

gottesdienstlichen Gebräuchen der andern Nationen entgegengesetzt sind, sondern auch durch das Zeichen der Beschneidung, das sie auf das Gewissenhafteste beobachten. Dass aber der Hass der Nationen sie besonders erhält, hat die Erfahrung schon gelehrt. Als vordem der König von Spanien die Juden zwang, entweder die Staatsreligion anzunehmen oder auszuwandern, nahmen sehr viele Juden die Religion der Päpstlichen an; weil aber denen, die diese Religion annahmen, alle Privilegien eingeborner Spanier ertheilt und sie sogleich aller Ehrenstellen fähig erklärt wurden, so vermischten sie sich dergestalt mit den Spaniern, dass kurze Zeit darauf kein Ueberbleibsel und kein Andenken von ihnen mehr vorhanden war. Ganz das Gegentheil aber geschah bei denen, die der König von Portugal zur Annahme der Staatsreligion zwang; diese lebten, obgleich sie zur Staatsreligion bekehrt waren, beständig von Allen abgesondert, weil sie nämlich der König für unfähig zu allen Ehrenstellen erklärt hatte.

Das Zeichen der Beschneidung vermag dabei, wie ich glaube, so viel, dass ich überzeugt bin, dieses Einzige werde diese Nation ewig erhalten; ja, wenn die Grundsätze ihrer Religion ihre Gemüther nicht weibisch machten, so würde ich unbedingt glauben, dass sie einst, bei günstiger Gelegenheit, wie ja die menschlichen Dinge veränderlich sind, ihr Reich wieder aufrichten würden, und dass Gott sie von neuem erwählen werde. Wir haben hievon auch ein auffallendes Beispiel an den Chinesen, die ebenfalls ein Zeichen am Kopfe aufs Gewissenhafteste beibehalten, wodurch sie sich von allen Andern absondern; und so abgesondert haben sie sich so viele Jahrtausende erhalten, dass sie alle anderen Nationen an Alter weit übertreffen; sie haben auch ihr Reich nicht immer behauptet, aber sie erlangten es doch wieder, wenn sie es verloren hatten, und werden es ohne Zweifel wieder erlangen, wenn die Tartaren durch die Ueppigkeit des Reichthums und durch Fahrlässigkeit zu erschlaffen beginnen werden. Wollte endlich Jemand behaupten, dass die Juden aus einer oder der andern Ursache von Gott in Ewigkeit auserwählt worden seyen, so will ich ihm nicht widersprechen, wenn er nur festhält, dass diese Auserwählung, möge sie nun zeitlich oder ewig seyn, insofern sie nur besonders den Juden eigen ist, nur das Reich und die körperlichen Bequemlichkeiten betreffe (da ja nur diess eine Nation von der andern unterscheiden kann); dass aber in Bezug auf Verstand und wahre Tugend keine Nation von der andern unterschieden sey, also auch in diesen Dingen nicht die eine vor der andern von Gott auserwählt werde.

denn er antwortete sogleich (V. 10 dess. Cap.): „Siehe, ich mache einen Bund, dass ich vor deinem ganzen Volk Wunder thun will, die auf der ganzen Erde und unter allen Völkern nicht geschehen sind etc.“ Moses verhandelt hier also blos die Erwählung der Hebräer, wie ich sie erklärt habe, und erbat nichts Anderes von Gott. Doch finde ich in dem Briefe des Paulus an die Römer eine andere Stelle, die mir mehr auffällt, nämlich im 3. Cap. V. 1, 2, wo Paulus etwas Anderes, als wir hier, zu lehren scheint. Er sagt nämlich: „Welches ist denn der Vorzug des Juden? oder was nutzt die Beschneidung? Viel, in alle Wege; das Vornehmste ist, dass ihnen anvertraut ist, was Gott geredet hat.“ Achten wir aber auf die Lehre Paulus', die er vor Allem lehren will, so werden wir nichts finden, was dieser unserer Lehre widerspräche, sondern dass er dasselbe lehrt, wie wir. Denn im 29. Vers dess. Cap. sagt er, dass Gott sowohl der Juden als der Heiden Gott sey und (2. Cap. V. 25, 26): „Die Beschneidung ist wohl nütze, wenn du das Gesetz hältst; hältst du aber das Gesetz nicht, so ist deine Beschneidung schon eine Vorhaut geworden. So nun die Vorhaut das Rechte des Gesetzes hält, meinst du nicht, dass seine Vorhaut für eine Beschneidung gerechnet werde?“ Ferner sagt er im 9. Vers des 3. Cap.: Alle, sowohl Juden als Heiden, wären unter der Sünde gewesen, es gäbe aber keine Sünde ohne Gebot und Gesetz. Hieraus geht also auf das Deutlichste hervor, dass Allen ohne Unterschied (wie wir auch schon oben aus Hiob Cap. 28, V. 28 gezeigt haben) das Gesetz geoffenbart worden sey, unter welchem Alle gelebt haben, das Gesetz nämlich, welches allein auf die wahre Tugend abzielt, nicht aber jenes, welches nach der Beschaffenheit und Einrichtung irgend eines besondern Reiches festgestellt und dem Geiste einer einzigen Nation angepasst wird. Endlich schliesst Paulus: weil Gott aller Völker Gott ist, d. h. Allen gleich gnädig ist, und Alle gleich unter dem Gesetz und unter der Sünde gewesen waren, so hat Gott auch allen Völkern seinen Christus gesandt, der Alle ohne Unterschied von der Knechtschaft des Gesetzes befreien solle, damit sie ferner nicht mehr durch das Gebot des Gesetzes, sondern durch den festen Rathschluss des Innern sittlich handeln möchten. Mithin lehrt Paulus genau das, was wir behaupten; wenn er also sagt: „dass nur den Juden die Aussprüche Gottes anvertraut worden seyen, so ist das entweder so zu verstehen, dass ihnen allein die Gesetze schriftlich, den übrigen Völkern aber nur durch Off[illegible]vertraut und begreiflich worden sind; oder man mus[illegible] Paulus (da er ja [illegible] nur Juden ein-

wenden konnten, zu widerlegen sucht) nur nach der Fassungskraft und den damals gewöhnlichen Meinungen der Juden antwortete; denn um dasjenige zu lehren, was er theils gesehen, theils gehört hatte, war er mit den Griechen ein Grieche, und mit den Juden ein Jude. Es ist nun noch übrig, auf die Gründe gewisser Leute zu antworten, womit sie sich einreden wollen, dass die Erwählung der Juden nicht eine zeitliche und blos ihr Reich angehende, sondern dass sie eine ewige gewesen sey. Denn, sagen sie, wir sehen, dass die Juden auch nach dem Verluste ihres Reichs, nach so vielen Jahren, überall zerstreut und von allen Völkern abgesondert, noch da sind, was keiner andern Nation widerfahren ist; dann scheinen auch die heiligen Schriften an vielen Stellen zu lehren, dass Gott sich die Juden auf ewig auserwählt habe, und dass sie desshalb, ob sie gleich ihr Reich verloren haben, nichtsdestoweniger doch die Auserwählten Gottes bleiben. Die Stellen, welche ihrer Meinung nach diese ewige Auserwählung lehren sollen, sind besonders 1) Jerem. Cap. 31, V. 36, 37, wo der Prophet bezeugt, dass der Same Israels in Ewigkeit das Volk Gottes bleiben werde, indem er sie nämlich mit der festen Ordnung des Himmels und der Natur vergleicht, 2) Ezechiel 20, V. 32 etc., wo der Prophet zu meinen scheint, dass ungeachtet die Juden geflissentlich sich der Verehrung Gottes entziehen wollten, Gott sie gleichwohl aus allen Ländern, in welche sie zerstreut waren, wieder sammeln und in die Wüste der Völker führen werde, wie er ihre Väter in die Wüste Egyptens geführt habe, und dass er sie endlich von dort, nachdem er sie von den Aufrührern und Abtrünnigen ausgeschieden habe, zum Berge seiner Heiligkeit bringen wolle, wo ihn das ganze Haus Israel verehren werde. Noch andere Stellen ausser diesen pflegen angeführt zu werden, besonders von den Pharisäern; ich glaube aber, dass ich allen genügen werde, wenn ich auf diese beiden antworten werde. Ich werde diess mit geringer Mühe bewerkstelligen, wenn ich aus der Schrift selber gezeigt haben werde, Gott habe die Hebräer nicht auf ewig auserwählt, sondern nur unter derselben Bedingung, wie er zuvor die Canaaniter erwählt hatte, die ebenfalls, wie wir oben gezeigt haben, ihre Priester hatten und Gott gewissenhaft verehrten, und die Gott gleichwohl, wegen ihrer Ueppigkeit, Fahrlässigkeit und Abgötterei, verwarf. Denn Moses ermahnt im 3. B. M. Cap. 18, V. 27, 28 die Israeliten, keine Blutschande zu treiben, wie die Canaaniter, damit sie das Land nicht auch so ausspeie, wie es [illegible]gen Völker ausgespieen habe, die jene Gegenden be-

wohnten. Und 5. B. Mos. Cap. 8, V. 19, 20 droht er ihnen mit den ausdrücklichsten Worten den gänzlichen Untergang. Denn er spricht: „Ich bezeuge euch heute, dass ihr ganz und gar untergehen werdet; wie die Völker werdet ihr untergehen, die der Herr vor eurem Angesicht untergehen lässt." Und auf diese Art finden sich im Gesetz noch andere Stellen, welche ausdrücklich bezeugen, dass Gott die hebräische Nation nicht schlechthin und auf ewig sich auserwählt habe. Wenn ihnen also die Propheten einen neuen und ewigen Bund der Erkenntniss, der Liebe und der Gnade Gottes geweissagt haben, so überzeugt man sich leicht, dass solches nur den Frommen versprochen werde. Denn in demselben Capitel Ezechiels wird ausdrücklich gesagt, dass Gott die Aufrührer und Abtrünnigen aus ihnen absondern werde; und im 3. Cap. V. 11, 12 des Zephania heisst es, dass Gott die Hochmüthigen vertilgen und die Armen übrig lassen werde. Und weil diese Auserwählung die wahre Tugend betrifft, so darf man nicht urtheilen, dass solche nur allein den frommen Juden mit Ausschliessung der Uebrigen versprochen worden, sondern man muss schlechterdings glauben, dass die wahren heidnischen Propheten, dergleichen, wie wir gezeigt haben, alle Nationen hatten, dieselbe ebenfalls den Gläubigen ihrer Nation versprochen und dieselben damit getröstet haben. Es ist also dieser ewige Bund der Erkenntniss und Liebe Gottes allgemein, wie auch aus dem 3. Cap. V. 9, 10 des Zephania auf das Deutlichste hervorgeht, und es ist daher hierin kein Unterschied zwischen Juden und Heiden zuzugeben, und also auch keine andere ihnen eigenthümliche Auserwählung ausser der welche wir bereits gezeigt haben. Und wenn die Propheten, wo sie von dieser nur die wahre Tugend betreffenden Auserwählung sprechen, Vieles von Opfern und andern Ceremonien und von dem Wiederaufbau des Tempels und der Stadt (Jerusalem) einmischen so wollten sie, nach dem Gebrauche und der Natur des Prophetenthums, geistige Dinge unter dergleichen Bildern erklären, um den Juden, deren Propheten sie waren, die Wiederherstellung ihres Tempels und Reichs, welche zur Zeit des Cyrus zu erwarten war zugleich mitzuverkündigen. Die heutigen Juden haben also durchaus nichts, was sie sich vor allen andern Nationen voraus beilegen könnten. Dass sie aber, nach einer so viele Jahre dauernden Zerstreuung ohne ein eigenes Reich noch jetzt vorhanden sind, ist gar kein Wunder, da sie sich von allen Nationen so abgesondert haben, dass sie sich den Hass Aller zugezogen, und zwar nicht blos durch ihre äussern gottesdienstlichen Gebräuche, die den

gottesdienstlichen Gebräuchen der andern Nationen entgegengesetzt sind, sondern auch durch das Zeichen der Beschneidung, das sie auf das Gewissenhafteste beobachten. Dass aber der Hass der Nationen sie besonders erhält, hat die Erfahrung schon gelehrt. Als vordem der König von Spanien die Juden zwang, entweder die Staatsreligion anzunehmen oder auszuwandern, nahmen sehr viele Juden die Religion der Päpstlichen an; weil aber denen, die diese Religion annahmen, alle Privilegien eingeborner Spanier ertheilt und sie sogleich aller Ehrenstellen fähig erklärt wurden, so vermischten sie sich dergestalt mit den Spaniern, dass kurze Zeit darauf kein Ueberbleibsel und kein Andenken von ihnen mehr vorhanden war. Ganz das Gegentheil aber geschah bei denen, die der König von Portugal zur Annahme der Staatsreligion zwang; diese lebten, obgleich sie zur Staatsreligion bekehrt waren, beständig von Allen abgesondert, weil sie nämlich der König für unfähig zu allen Ehrenstellen erklärt hatte.

Das Zeichen der Beschneidung vermag dabei, wie ich glaube, so viel, dass ich überzeugt bin, dieses Einzige werde diese Nation ewig erhalten; ja, wenn die Grundsätze ihrer Religion ihre Gemüther nicht weibisch machten, so würde ich unbedingt glauben, dass sie einst, bei günstiger Gelegenheit, wie ja die menschlichen Dinge veränderlich sind, ihr Reich wieder aufrichten würden, und dass Gott sie von neuem erwählen werde. Wir haben hievon auch ein auffallendes Beispiel an den Chinesen, die ebenfalls ein Zeichen am Kopfe aufs Gewissenhafteste beibehalten, wodurch sie sich von allen Andern absondern; und so abgesondert haben sie sich so viele Jahrtausende erhalten, dass sie alle anderen Nationen an Alter weit übertreffen; sie haben auch ihr Reich nicht immer behauptet, aber sie erlangten es doch wieder, wenn sie es verloren hatten, und werden es ohne Zweifel wieder erlangen, wenn die Tartaren durch die Ueppigkeit des Reichthums und durch Fahrlässigkeit zu erschlaffen beginnen werden. Wollte endlich Jemand behaupten, dass die Juden aus einer oder der andern Ursache von Gott in Ewigkeit auserwählt worden seyen, so will ich ihm nicht widersprechen, wenn er nur festhält, dass diese Auserwählung, möge sie nun zeitlich oder ewig seyn, insofern sie nur besonders den Juden eigen ist, nur das Reich und die körperlichen Bequemlichkeiten betreffe (da ja nur diess eine Nation von der andern unterscheiden kann); dass aber in Bezug auf Verstand und wahre Tugend keine Nation von der andern unterschieden sey, also auch in diesen Dingen nicht die eine vor der andern von Gott auserwählt werde.

Viertes Capitel.

Vom göttlichen Gesetze.

Das Wort Gesetz, an und für sich genommen, bedeutet dasjenige, wonach ein jedes Individuum oder alle oder viele von derselben Gattung nach einer und derselben gewissen und bestimmten Weise handeln; und diese hängt entweder von der Naturnothwendigkeit oder von dem Belieben der Menschen ab. Das von der Naturnothwendigkeit abhangende Gesetz ist dasjenige, welches aus der Natur der Sache selbst, oder deren Definition nothwendig folgt; das von dem Belieben der Menschen abhangende, und welches noch eigentlicher das Recht genannt wird, ist dasjenige, welches die Menschen, um sicherer oder bequemer zu leben, oder um anderer Ursachen willen, sich und Anderen vorschreiben. Z. B. dass alle Körper, wenn sie auf andere kleinere stossen, so viel von ihrer Bewegung verlieren, als sie den andern mittheilen, ist ein allgemeines Gesetz der Körper, das aus der Naturnothwendigkeit folgt. So ist es auch, dass sich der Mensch, wenn er sich einer Sache erinnert, sofort einer andern ähnlichen Sache oder einer solchen, die er mit jener zugleich wahrgenommen hatte, erinnert, ein Gesetz, welches aus der menschlichen Natur nothwendig folgt. Dass aber Menschen von ihrem Rechte, das sie von Natur haben, abstehen oder abzustehen gezwungen werden und sich an eine gewisse Weise zu leben binden, hängt von dem menschlichen Belieben ab. Und ob ich gleich unbedingt zugebe, dass Alles durch die allgemeinen Gesetze der Natur bestimmt werde, nach einer gewissen und bestimmten Art zu seyn und zu handeln, so sage ich doch, dass diese Gesetze von dem Belieben der Menschen abhangen.

I. Weil der Mensch insofern einen Theil der Macht der Natur ausmacht, inwiefern er ein Theil der Natur ist. Was also aus der Nothwendigkeit der menschlichen Natur folgt, d. h. aus der Natur selber, inwiefern wir sie als durch die menschliche Natur bestimmt auffassen, das folgt, obgleich nothwendig, dennoch aus der menschlichen Macht. Daher kann sehr wohl gesagt werden, dass die Sanction dieser Gesetze von dem Belieben der Menschen abhange, weil sie vornehmlich von der Macht des menschlichen Geistes so abhängt, dass nichtsdestoweniger der menschliche Geist, insofern er die Dinge unter dem Gesichtspunkte des Wahren und Falschen

erfasst, ohne diese Formen mit [illegible] begriffen werden kann, keineswegs aber eine nothwendige Form, wie wir es oben definirt haben.

II. Habe ich nun gesagt, dass diese Gesetze von dem Belieben der Menschen abhängen, weil wir die Dinge aus ihren nächsten Ursachen definiren und erklären müssen, und jene allgemeine Betrachtung über Schicksal und Verkettung der Ursachen uns zur Bildung und Ordnung unserer Gedanken über besondere Dinge gar nichts helfen kann. Hierzu kommt noch, dass wir die Zusammenordnung und Verkettung der Dinge, d. h. die Art und Weise, wie die Dinge wirklich geordnet und verkettet sind, ganz und gar nicht kennen, und dass es also zum Gebrauch des Lebens besser, ja nothwendig ist, die Dinge als möglich zu betrachten. So viel von dem Gesetze, wenn es an und für sich betrachtet wird.

Da aber das Wort Gesetz durch Uebertragung auf natürliche Dinge angewendet erscheint, und unter Gesetz gemeiniglich nichts Anderes verstanden wird, als ein Gebot, das die Menschen sowohl befolgen als vernachlässigen können, weil es nämlich die menschliche Macht in gewisse Grenzen, über welche sie hinausreicht, einschränkt und nichts anbefiehlt, was über die Kräfte geht; so scheint das Gesetz noch besonders definirt werden zu müssen, nämlich, dass es diejenige Weise zu leben sey, die der Mensch sich oder Andern um eines gewissen Zweckes willen vorschreibt. Weil jedoch der wahre Zweck der Gesetze nur Wenigen klar zu seyn pflegt, und die Menschen meistens unfähig sind, ihn zu erfassen, und nach nichts weniger als nach der Vernunft leben, so haben die Gesetzgeber, um Alle gleicherweise zu binden, einen andern Zweck, der von dem aus der Natur der Gesetze nothwendig folgenden sehr verschieden ist, weislich aufgestellt; sie versprachen nämlich den Verfechtern der Gesetze das, was die Menge am meisten liebt, und dagegen denen, die sie übertreten würden, drohten sie mit dem, was man am meisten fürchtet; und so versuchten sie es, das Volk wie ein Pferd so viel als möglich mit dem Zaume festzuhalten. Daher ist es gekommen, dass die Weise zu leben, die den Menschen durch den Befehl Anderer vorgeschrieben wird, vielfach als Gesetz verstanden wird, und dass man folglich von denen, die den Gesetzen gehorchen, sagt, sie leben unter dem Gesetze und scheinen zu dienen. In der That, wer Jedem das Seine gibt, weil er den Galgen fürchtet, der handelt gezwungen auf des Andern Befehl und durch ein Uebel und kann nicht gerecht genannt werden. Derjenige hingegen, der Jedem darum das Seinige gibt, weil er

dem er sich am meisten vergnügt, gereizt werden könnte, da es ja nur in der Speculation und rein im Geiste besteht. Wer aber weiss, dass er nichts Vortrefflicheres, als den Verstand und einen gesunden Geist besitzt, wird diess ohne Zweifel als das Haltbarste erachten. Wir haben also erklärt, worin das göttliche Gesetz hauptsächlich bestehe und was menschliche Gesetze seyen; nämlich alle diejenigen, welche auf einen andern Zweck abzielen, wenn sie nicht durch Offenbarung geheiligt sind; denn auch in diesem Betracht werden die Dinge auf Gott bezogen (wie wir oben gezeigt haben) und in diesem Sinne kann das Gesetz Mosis, obwohl es kein allgemeines, sondern ganz besonders für den Charakter und die besondere Erhaltung eines einzigen Volks eingerichtet ist, Gesetz Gottes oder göttliches Gesetz genannt werden, da wir ja glauben, dass es durch das prophetische Licht geheiligt worden sey. Wenn wir nun auf die Natur des göttlichen Naturgesetzes, wie wir es eben erklärt haben, aufmerksam sind, so werden wir sehen:

I. dass es ein allgemeines, oder allen Menschen gemeinsames sey; denn wir haben es aus der allgemeinen menschlichen Natur abgeleitet;

II. dass es keinen Glauben an Geschichten, welche sie immer seyn mögen, erfordere; denn da dieses göttliche Naturgesetz schon aus der blossen Betrachtung der menschlichen Natur verstanden wird, so ist gewiss, dass wir es ebenso in Adam, als in einem jeden andern Menschen, ebenso in einem Menschen, der unter Menschen lebt, als in einem, der ein einsames Leben führt, denken können. Ueberdiess kann uns auch der Glaube an Geschichten, er mag noch so fest seyn, keine Erkenntniss Gottes und folglich auch keine Liebe zu Gott geben. Denn die Liebe Gottes entspringt aus der Erkenntniss desselben; die Erkenntniss desselben muss aber aus allgemeinen an sich gewissen und bekannten Begriffen geschöpft werden. Es ist also gar nicht an dem, dass der Glaube an Geschichten ein nothwendiges Erforderniss zur Erlangung unseres höchsten Gutes wäre. Obgleich uns aber der Glaube an Geschichten die Erkenntniss und Liebe Gottes nicht geben kann, so leugnen wir doch nicht, dass das Lesen derselben in Absicht auf das bürgerliche Leben sehr nützlich sey; denn je besser wir die Sitten und Zustände der Menschen, die man am besten aus ihren Handlungen erkennen kann, beobachten und erkennen, desto vorsichtiger werden wir unter ihnen leben, und desto besser werden wir unsere Handlungen und unser Leben nach ihrem Charakter, so weit es sich mit der Vernunft verträgt, einrichten können;

Wesenheit (die die Ursache aller Dinge ist) erkennen. Und desshalb hängt unsere ganze Erkenntniss, d. h. unser höchstes Gut, nicht allein von der Erkenntniss Gottes ab, sondern besteht durchaus nur darin, was auch daraus folgt, dass der Mensch, je nach der Natur und Vollkommenheit der Sache, die er vor andern liebt, auch desto vollkommener ist, und umgekehrt. Und desshalb ist derjenige nothwendiger Weise der vollkommenste und hat am meisten an der höchsten Glückseligkeit Theil, der die verstandesmässige Erkenntniss Gottes, als des vollkommensten Wesens, über alles liebt, und sich an ihr am meisten erfreut. Hierauf läuft also unser höchstes Gut und unsere Glückseligkeit hinaus, nämlich auf die Erkenntniss und Liebe Gottes. Die Mittel nun, welche dieser Zweck aller menschlichen Handlungen, nämlich Gott selbst, inwiefern die Vorstellung von ihm in uns ist, erfordert, können Befehle Gottes genannt werden, weil sie uns gleichsam von Gott selbst, inwiefern er in unserem Geiste da ist, vorgeschrieben werden; und die Weise zu leben, welche zu diesem Zwecke leitet, kann sehr wohl das göttliche Gesetz genannt werden. Welches aber diese Mittel seyen und welches die Weise zu leben, die dieser Zweck erfordert, und wie die Grundsätze des besten Staates und die Weise unter Menschen zu leben denselben verfolgen, alles dieses gehört in die allgemeine Ethik. Hier will ich nur von dem göttlichen Gesetz überhaupt zu handeln fortfahren.

Da also die Liebe Gottes des Menschen höchstes Glück, Seligkeit und letzter Zweck und Ziel aller menschlichen Handlungen ist, so folgt, dass nur derjenige das göttliche Gesetz befolge, der Gott zu lieben sich bemüht, nicht aus Furcht vor Strafe, noch aus Liebe zu einer andern Sache, wie Vergnügen, Ruhm etc., sondern blos darum, weil er Gott kennt oder weil er weiss, dass die Erkenntniss und die Liebe Gottes das höchste Gut ist. Der Hauptinhalt und das höchste Gebot des göttlichen Gesetzes ist also, Gott als das höchste Gut zu lieben, nämlich nicht, wie wir schon gesagt haben, aus Furcht vor irgend einer Ahndung oder Strafe, noch aus Liebe zu etwas Anderm, woran wir uns zu vergnügen wünschen; denn das besagt die Vorstellung Gottes, dass Gott unser höchstes Gut oder dass die Erkenntniss und Liebe Gottes der letzte Zweck sey, auf welchen wir alle unsere Handlungen richten [illegible] fleischliche Mensch jedoch kann dieses nicht ver[illegible] scheint ihm eitel, weil er eine allzu dürftige Er[illegible] hat, und weil er auch in diesem höchsten Gute [illegible] er betasten, essen oder womit sein Fleisch, an

dem er sich am meisten vergnügt, gereizt werden könnte, da es ja nur in der Speculation und rein im Geiste besteht. Wer aber weiss, dass er nichts Vortrefflicheres, als den Verstand und einen gesunden Geist besitzt, wird diess ohne Zweifel als das Haltbarste erachten. Wir haben also erklärt, worin das göttliche Gesetz hauptsächlich bestehe und was menschliche Gesetze seyen; nämlich alle diejenigen, welche auf einen andern Zweck abzielen, wenn sie nicht durch Offenbarung geheiligt sind; denn auch in diesem Betracht werden die Dinge auf Gott bezogen (wie wir oben gezeigt haben) und in diesem Sinne kann das Gesetz Mosis, obwohl es kein allgemeines, sondern ganz besonders für den Charakter und die besondere Erhaltung eines einzigen Volks eingerichtet ist, Gesetz Gottes oder göttliches Gesetz genannt werden, da wir ja glauben, dass es durch das prophetische Licht geheiligt worden sey. Wenn wir nun auf die Natur des göttlichen Naturgesetzes, wie wir es eben erklärt haben, aufmerksam sind, so werden wir sehen:

I. dass es ein allgemeines, oder allen Menschen gemeinsames sey; denn wir haben es aus der allgemeinen menschlichen Natur abgeleitet;

II. dass es keinen Glauben an Geschichten, welche sie immer seyn mögen, erfordere; denn da dieses göttliche Naturgesetz schon aus der blossen Betrachtung der menschlichen Natur verstanden wird, so ist gewiss, dass wir es ebenso in Adam, als in einem jeden andern Menschen, ebenso in einem Menschen, der unter Menschen lebt, als in einem, der ein einsames Leben führt, denken können. Ueberdiess kann uns auch der Glaube an Geschichten, er mag noch so fest seyn, keine Erkenntniss Gottes und folglich auch keine Liebe zu Gott geben. Denn die Liebe Gottes entspringt aus der Erkenntniss desselben; die Erkenntniss desselben muss aber aus allgemeinen an sich gewissen und bekannten Begriffen geschöpft werden. Es ist also gar nicht an dem, dass der Glaube an Geschichten ein nothwendiges Erforderniss zur Erlangung unseres höchsten Gutes wäre. Obgleich uns aber der Glaube an Geschichten die Erkenntniss und Liebe Gottes nicht geben kann, so leugnen wir doch nicht, dass das Lesen derselben in Absicht auf das bürgerliche Leben sehr nützlich sey; denn je besser wir die Sitten und Zustände der Menschen, die man am besten aus ihren Ha[illegible] erkennen kann, beobachten und erkennen [illegible] den wir unter ihnen leben, und desto [illegible] Handlungen und unser Leben nach ihre[illegible] sich mit der Vernunft [illegible]

lülfsmittel, sondern unmittelbar mit ihnen geredet, so würden sie liess nicht als Gesetz, sondern als ewige Wahrheit gefasst haben. Jnd diess, was wir von den Israeliten und von Adam sagen, ist uch von allen Propheten zu sagen, die im Namen Gottes Gesetze geschrieben haben, dass sie nämlich die Rathschlüsse Gottes nicht däquat als ewige Wahrheiten aufgefasst haben. So muss man z. B. auch von Mose selber sagen, er habe durch Offenbarung oder durch ihm geoffenbarte Grundlagen die Art erfasst, wie das israelitische Volk in einer bestimmten Gegend der Erde am besten vereinigt werden und eine ganze Gesellschaft bilden oder ein Reich errichten könne, ferner auch die Art, wie dieses Volk am besten zum Gehorsam gezwungen werden könne; keineswegs aber habe er erfasst noch sey ihm geoffenbart worden, dass diese Art die beste sey, noch auch dass aus dem gemeinschaftlichen Gehorsam des Volks in einer solchen Gegend der Erde der angestrebte Endzweck nothwendig folgen würde. Desshalb hat er Alles dieses nicht als ewige Wahrheiten, sondern als Befehle und Einrichtungen erfasst und als Gesetze Gottes vorgeschrieben; und daher kam es, dass er Gott als Führer, Gesetzgeber und König, als barmherzig, gerecht u. s. w. in der Phantasie sich vorstellte, da doch diess Alles nur Attribute der menschlichen Natur sind und von der göttlichen gänzlich getrennt werden müssen. Und diess, sage ich, ist nur von den Propheten zu sagen, die im Namen Gottes Gesetze geschrieben haben, keineswegs aber von Christus. Denn obgleich Christus auch im Namen Gottes Gesetze geschrieben zu haben scheint, so ist doch zu urtheilen, dass er die Dinge wahrhaft und adäquat erfasst habe; denn Christus war nicht sowohl ein Prophet, als vielmehr der Mund Gottes. Denn Gott hat (wie wir im ersten Capitel gezeigt haben) durch die Seele Christi, wie zuvor durch Engel, nämlich durch eine erschaffene Stimme, Gesichte und dergl. dem menschlichen Geschlechte gewisse Dinge geoffenbart. Daher würde es eben so vernunftwidrig seyn, zu behaupten, Gott habe seine Offenbarungen den Meinungen Christi anbequemt, als wenn man sagen wollte, dass Gott vorher seine Offenbarungen den Meinungen der Engel, d. h. den Meinungen einer erschaffenen Stimme oder denen der Gesichte anbequemt habe, um den Propheten die zu offenbarenden Dinge mitzutheilen; eine Behauptung, die nicht widersinniger seyn könnte, zumal da er nicht zur Belehrung der Juden allein, sondern zu der des ganzen menschlichen Geschlechtes gesandt war; somit war es nicht genug, einen blos den Meinungen der Juden anbequemten Geist

möge der Nothwendigkeit der göttlich
der Nothwendigkeit der Wesenheit
enthalten ist, ja sogar, dass die N
und der Eigenschaften des Dreiecks
Wahrheiten aufgefasst werden, led
der göttlichen Natur und des göttlic
der Natur des Dreiecks abhange,
was wir den Verstand Gottes ge
den Rathschluss Gottes. In Rück
ein und dasselbe, wenn wir sage
beschlossen und gewollt, dass die
rechten gleich seyn sollten, oder
diess verstanden habe. Hieraus
Verneinungen Gottes immer ewi
in sich schliessen. Wenn also z.
wolle nicht, dass er von dem
und Bösen essen solle, so würd
dass Adam von jenem Baume
es unmöglich gewesen, dass
jener göttliche Befehl hätte e
in sich schliessen müssen. Da
Gott habe es dem Adam befol
von demselben gegessen, so
habe dem Adam nur das Ue
ihn daraus entstehen würde
keineswegs aber die Nothwe
her kam es auch, dass A
ewige und nothwendige W
d. h. als eine Einrichtung
Schaden folgt, nicht durch
brachten Handlung, sonder
lute Herrschaft eines Fürst
Bezug auf Adam und blos
kenntniss, Gesetz, und
Und aus diesem Grunde,
der Erkenntniss, ist auch
allein, ein Gesetz gewe
ewige Wahrheit nicht
ihnen in dem Dekalog
Gott gebe und dass G
Gesetz erfassen. Hätte

Hülfsmittel, sondern unmittelbar mit ihnen geredet, so würden sie diess nicht als Gesetz, sondern als ewige Wahrheit gefasst haben. Und diess, was wir von den Israeliten und von Adam sagen, ist auch von allen Propheten zu sagen, die im Namen Gottes Gesetze geschrieben haben, dass sie nämlich die Rathschlüsse Gottes nicht adäquat als ewige Wahrheiten aufgefasst haben. So muss man z. B. auch von Mose selber sagen, er habe durch Offenbarung oder durch ihm geoffenbarte Grundlagen die Art erfasst, wie das israelitische Volk in einer bestimmten Gegend der Erde am besten vereinigt werden und eine ganze Gesellschaft bilden oder ein Reich errichten könne, ferner auch die Art, wie dieses Volk am besten zum Gehorsam gezwungen werden könne; keineswegs aber habe er erfasst noch sey ihm geoffenbart worden, dass diese Art die beste sey, noch auch dass aus dem gemeinschaftlichen Gehorsam des Volks in einer solchen Gegend der Erde der angestrebte Endzweck nothwendig folgen würde. Desshalb hat er Alles dieses nicht als ewige Wahrheiten, sondern als Befehle und Einrichtungen erfasst und als Gesetze Gottes vorgeschrieben; und daher kam es, dass er Gott als Führer, Gesetzgeber und König, als barmherzig, gerecht u. s. w. in der Phantasie sich vorstellte, da doch diess Alles nur Attribute der menschlichen Natur sind und von der göttlichen gänzlich getrennt werden müssen. Und diess, sage ich, ist nur von den Propheten zu sagen, die im Namen Gottes Gesetze geschrieben haben, keineswegs aber von Christus. Denn obgleich Christus auch im Namen Gottes Gesetze geschrieben zu haben scheint, so ist doch zu urtheilen, dass er die Dinge wahrhaft und adäquat erfasset habe; denn Christus war nicht sowohl ein Prophet, als vielmehr der Mund Gottes. Denn Gott hat (wie wir im ersten Capitel gezeigt haben) durch die Seele Christi, wie zuvor durch Engel, nämlich durch eine erschaffene Stimme, Gesichte und dergl. dem menschlichen Geschlechte gewisse Dinge geoffenbart. Daher würde es eben so vernunftwidrig seyn, zu behaupten, Gott habe seine Offenbarungen den Meinungen Christi anbequemt, als wenn man sagen wollte, dass Gott vorher seine Offenbarungen den Meinungen der Engel, d. h. den Meinungen einer erschaffenen Stimme oder denen der Gesichte anbequemt habe, um den Propheten die zu offenbarenden Dinge mitzutheilen; eine Behauptung, die nicht widersinniger seyn könnte, zumal da er nicht zur Belehrung der Juden allein, sondern zu der des ganzen [illegible] gesandt war; somit war es nicht [illegible] ungen der Juden anbequemten Geist

zu haben, sondern er musste den allgemeinen Meinungen und Lehren des ganzen Menschengeschlechts d. i. den gemeinsamen und wahren Begriffen angemessen seyn. Und fürwahr können wir darunter, dass sich Gott Christo oder dessen Geiste unmittelbar, und nicht, wie den Propheten, durch Worte und Bilder geoffenbart hat, nichts Anderes verstehen, als dass Christus die geoffenbarten Dinge wahrhaft erfasst oder verstanden hat; denn ein Ding wird dann verstanden, wenn es blos mit dem Geiste, ohne Worte und Bilder, erfasst wird. Christus hat also die geoffenbarten Dinge wahrhaft und adäquat erfasst; wenn er sie also jemals als Gesetze vorgeschrieben hat, so that er solches wegen der Unwissenheit und Hartnäckigkeit des Volks; er vertrat also darin Gottes Stelle, dass er sich dem Charakter des Volkes anbequemte, und deswegen lehrte er die geoffenbarten Dinge, ob er gleich etwas deutlicher als die übrigen Propheten redete, gleichwohl dunkel und öfters durch Gleichnisse, besonders wenn er zu Solchen redete, welchen noch nicht gegeben war, das Himmelreich zu verstehen (s. Matth. 13, 10 etc.). Und ohne Zweifel lehrte er diejenigen, welchen es gegeben war, die Geheimnisse des Himmels zu verstehen, die Dinge als ewige Wahrheiten, nicht aber schrieb er sie ihnen als Gesetze vor und befreite sie auf diese Weise von der Knechtschaft des Gesetzes. Nichtsdestoweniger bestätigte und befestigte er dadurch das Gesetz noch mehr und schrieb es tief in ihre Herzen ein. Dieses scheint auch Paulus an einigen Stellen anzuzeigen, nämlich in dem Briefe an die Römer Cap. 7, V. 6 und Cap. 3, V. 28. Aber auch er will nicht offen reden, sondern spricht, wie er selber im 3. Cap. V. 5 und Cap. 6, V. 19 desselben Briefes sagt, auf menschliche Weise; wie er ausdrücklich ausspricht, wo er Gott gerecht nennt, und dichtet ohne Zweifel auch um der Schwachheit des Fleisches willen Gott Barmherzigkeit, Gnade, Zorn u. s. w. an und passt seine Worte dem Charakter des Volks oder (wie er auch selbst im 3. Cap. V. 1, 2 des 1. Briefes an die Corinther sagt) der fleischlichen Menschen an. Denn im 9. Cap. V. 18 des Briefes an die Römer lehrt er unbedingt, dass Gottes Zorn und seine Barmherzigkeit nicht von menschlichen Werken, sondern allein von der Berufung, d. h. von dem Willen Gottes abhange; ferner, dass durch die Werke des Gesetzes kein Mensch gerecht werde, sondern allein durch den Glauben (s. Brief an die Römer Cap. 3, V. 28) [illegible] er gewiss nichts Anderes versteht, als die volle Zust[illegible] [illegible]müthes, und endlich, dass kein Mensch selig wer[illegible] [illegible] den Geist Christi in [illegible]

(s. den Brief an die Römer Cap, 8, V. 9), durch welchen er nämlich die Gesetze Gottes als ewige Wahrheiten erfasse. Wir schliessen also, dass Gott nur wegen der Fassungskraft des Volks und der Mangelhaftigkeit des Denkens als Gesetzgeber oder Fürst beschrieben, und gerecht, barmherzig u. s. w. genannt werde; und dass Gott in der That nach der Nothwendigkeit seiner Natur und Vollkommenheit allein handle und Alles leite, und dass endlich seine Rathschlüsse und Willensacte ewige Wahrheiten sind und beständig Nothwendigkeit in sich schliessen, und diess ist es, was ich hier zuerst zu erläutern und zu zeigen beschlossen hatte. Gehen wir nun auf das Zweite über, und durchlaufen wir die heilige Schrift, um zu sehen, was sie von dem natürlichen Lichte und diesem göttlichen Gesetz lehre.

Das Erste, was uns hier aufstösst, ist gleich die Geschichte des ersten Menschen, worin erzählt wird, dass Gott dem Adam verboten habe, von der Frucht des Baumes der Erkenntniss des Guten und Bösen zu essen. Dieses scheint zu bedeuten, dass Gott dem Adam geboten habe, das Gute zu thun und es unter dem Gesichtspunkte des Guten zu suchen, nicht aber, inwiefern es dem Bösen entgegengesetzt ist, d. h. das Gute aus Liebe zum Guten, nicht aber aus Furcht vor dem Uebel zu suchen. Denn wer, wie wir schon gezeigt haben, das Gute aus wahrer Erkenntniss und Liebe zum Guten thut, handelt frei und mit beständigem Gemüthe; wer aber aus Furcht vor dem Uebel, der handelt durch das Uebel gezwungen und sklavisch und lebt unter der Herrschaft eines Andern. Und daher umfasst dieses Einzige, was Gott dem Adam gebietet, das ganze göttliche natürliche Gesetz in sich und stimmt mit der Vorschrift des natürlichen Lichtes vollkommen überein. Es würde nicht schwer seyn, diese ganze Geschichte oder Parabel vom ersten Menschen aus dieser Grundlage zu erklären; aber ich unterlasse es lieber, theils weil ich nicht durchaus gewiss seyn kann, ob meine Erklärung mit der Absicht des Verfassers übereintrifft, theils weil die Meisten nicht zugeben, dass diese Geschichte eine Parabel sey, sondern sie durchaus als einfache Erzählung annehmen. Es wird also vorzuziehen seyn, andere Stellen der Schrift anzuführen, besonders solche, welche von demjenigen herrühren, der Kraft des natürlichen Lichtes, wodurch er alle Weisen seiner Zeit übertroffen hat, spricht, und dessen Aussprüche das Volk mit gleicher Ehrfurcht als die der Propheten aufgenommen hat; ich meine Salomo, an dem nicht sowohl Prophetengabe und Frömmigkeit, als vielmehr Klugheit und Weisheit in der heiligen Schrift empfohlen wird.

Dieser nennt in seinen Sprüchen den menschlichen Verstand die Quelle des wahren Lebens und setzt das Unglück allein in die Thorheit. Denn so spricht er im 16. Cap. V. 22: „Die Quelle des Lebens (ist) der Verstand seines Herrn,[1] und die Strafe des Narren ist seine Narrheit." Hiebei ist zu bemerken, dass unter „Leben" im Hebräischen durchaus das wahre Leben verstanden werde; wie aus dem 5. B. Mos. Cap. 30, V. 19 erhellt. Die Frucht des Verstandes besteht also nach ihm einzig in dem wahren Leben, und die Strafe allein in der Entbehrung desselben. Und diess stimmt vollkommen mit demjenigen überein, was wir unter IV. von dem göttlichen Naturgesetze bemerkt haben.

Dass aber diese Quelle des Lebens oder dass der Verstand allein, wie wir auch gezeigt haben, den Weisen Gesetze vorschreibt, lehrt dieser Weise offenbar ebenfalls. Denn im 13. Cap. V. 14 sagt er: „Das Gesetz des Verständigen (ist) die Quelle des Lebens," d. i. wie aus der eben angezogenen Stelle erhellt, der Verstand. Ferner lehrt er im 3. Cap. V. 13 mit ganz ausdrücklichen Worten, dass der Verstand den Menschen selig und glücklich mache und die wahre Seelenruhe gewähre. Denn er sagt so: „Glückselig ist der Mensch, der die Wissenschaft findet und des Menschen Sohn, der die Einsicht erringt." Der Grund ist (wie er V. 16 und 17 fortfährt), „weil sie unmittelbar Länge der Tage[2] und mittelbar Reichthum und Ehre gibt; ihre Wege (die nämlich, welche die Weisheit anzeigt) sind angenehm, und alle ihre Steige sind Friede." Also auch nach der Meinung Salomo's leben nur die Weisen mit friedlichem und beständigem Gemüthe, nicht wie die Gottlosen, deren Gemüth von widerstreitenden Affecten schwankt, und die desswegen (wie auch Jesaias im 57 Cap. V. 20 sagt), keinen Frieden und keine Ruhe haben. Endlich müssen wir unter diesen salomonischen Sprüchen vorzüglich diejenigen bemerken, die im zweiten Capitel enthalten sind, da sie unsere Ansicht auf das Deutlichste bestätigen. Denn so beginnt er V. 3 desselben Capitels: „Denn wenn du die Klugheit anrufen und der Einsicht deine Stimme geben wirst etc., dann wirst du die Furcht Gottes verstehen, und Gottes Wissen (oder vielmehr die Liebe Gottes, denn das Wort ידע Jadah be-

[1] Ein Hebraismus. Wer ein Ding hat oder in seiner Natur enthält, wird der Herr dieses Dinges genannt; so wird der Vogel im Hebräischen der Herr der Flügel genannt, weil er Flügel hat; der Verständige der Herr des Verstandes, weil er Verstand hat.

[2] Ein Hebraismus, der nichts Anderes als Leben bezeichnet.

deutet Beides) finden; denn (wohl gemerkt) Gott gibt Weisheit, aus seinem Munde (strömt) Wissen und Klugheit." Durch diese Worte gibt er wahrlich auf das Deutlichste zu verstehen, erstlich, dass allein die Weisheit oder der Verstand uns lehre, Gott weise zu fürchten, d. h. ihn mit wahrer Frömmigkeit zu verehren. Sodann lehrt er, dass Weisheit und Wissen aus Gottes Munde fliessen und Gott sie gebe; was ja auch wir oben gezeigt haben, nämlich, dass unser Verstand und unser Wissen von der Idee oder Erkenntniss Gottes allein abhange, daraus entspringe und durch sie vervollkommnet werde. Er fährt darauf im 9. Vers fort mit den ausdrücklichsten Worten zu lehren, dass dieses Wissen die wahre Sitten- und Staatslehre enthalte und dieselben aus ihr hergeleitet werden: „Alsdann wirst du verstehen Gerechtigkeit und Gericht, und Richtigkeit (und) allen guten Weg." Und noch nicht damit zufrieden fährt er fort: „Wenn das Wissen in dein Herz einziehen und die Weisheit dir angenehm seyn wird, dann wird deine Vorsichtigkeit[1] dich bewachen und deine Klugheit dich beschützen." Alles dieses stimmt mit dem natürlichen Wissen durchaus überein; denn dieses lehrt die Sittenlehre und die wahre Tugend, wenn wir zuvor die Erkenntniss der Dinge erlangt und die Vortrefflichkeit des Wissens gekostet haben. Daher hängt das Glück und die Ruhe desjenigen, der den natürlichen Verstand ausbildet, auch nach der Ansicht Salomo's nicht von der Herrschaft des Glückes (d. h. von der äussern Hülfe Gottes), sondern von seiner innern Tugend (oder der innern Hülfe Gottes) hauptsächlich ab, weil er sich nämlich durch Wachsamkeit, Thätigkeit und zeitliche Ueberlegung hauptsächlich erhält. Ebenso darf die Stelle des Paulus Cap. 1, V. 20 seines Briefs an die Römer hier durchaus nicht übergangen werden, wo er (wie Tremellius aus dem syrischen Texte übersetzt hat) also sagt: „Denn die Geheimnisse Gottes werden von den Anfängen der Welt an in seinen Kreaturen durch den Verstand gesehen, und seine ewige Kraft und Gottheit, also dass ihnen keine Ausflucht bleibt." Hiermit zeigt er deutlich genug an, dass Jeder durch das natürliche Licht Gottes Kraft und ewige Gottheit deutlich erkenne, woraus er wissen und schliessen könne, was er zu suchen und was zu fliehen habe; und schliesst daraus, dass Keiner eine Ausflucht habe und sich mit Unwissenheit nicht entschuldigen könne. [illegible]

[1] [illegible]

von dem übernatürlichen Lichte, dem fleischlichen Leiden Christi, seiner Auferstehung etc. redete. Und desswegen fährt er kurz darauf im 24. Vers fort: „Desswegen hat sie Gott auch hingegeben den unreinen Begierden ihres Herzens“ etc., bis zu Ende des Capitels, wodurch er die Laster der Unwissenheit beschreibt und sie gleichsam als Strafen der Unwissenheit aufzählt, was mit jenem Spruche Salomo's, den wir bereits angeführt haben, Cap. 16, V. 22, genau überein kommt, nämlich: „und die Strafe des Narren ist seine Narrheit.“ Man darf sich also nicht wundern, dass Paulus sagt, die Uebelthäter seyen nicht zu entschuldigen. Denn je nachdem einer säet, wird er ernten, und aus Bösem folgt nothwendiger Weise Böses, wenn es nicht weise berichtigt wird, und aus Gutem Gutes, wenn Standhaftigkeit des Gemüthes es begleitet. Die Schrift empfiehlt also unbedingt das natürliche Licht und das göttliche Naturgesetz; und somit habe ich erledigt, was ich mir in diesem Capitel abzuhandeln vorgenommen hatte.

Fünftes Capitel.

Von dem Grunde, wesshalb die Ceremonien eingesetzt worden sind, und von dem Glauben an die Geschichten, nämlich aus welchem Grunde und wem er nothwendig sey.

Im vorhergehenden Capitel haben wir gezeigt, dass das göttliche Gesetz, das die Menschen wahrhaft glücklich macht und das wahre Leben lehrt, allen Menschen gemein sey; wir haben es sogar aus der menschlichen Natur dergestalt hergeleitet, dass es als dem menschlichen Geiste angeboren und gleichsam eingeschrieben zu betrachten sey. Da aber die Ceremonien, wenigstens diejenigen, die im alten Testamente enthalten sind, nur für die Hebräer angeordnet und ihrem Staate so angepasst worden sind, dass sie grösstentheils nur von der ganzen Gesellschaft, nicht aber von jedem Einzelnen ausgeübt werden konnten, so ist gewiss, dass sie nicht zum göttlichen Gesetz gehören und also auch zur Glückseligkeit und Tugend nichts beitragen; sondern dass sie nur allein die Auserwählung der Hebräer, d. h. (nach dem was wir im 3. Cap. gezeigt haben) die zeitliche Leibeswohlfahrt des Körpers und die Ruhe des Reichs berücksichtigen, und folglich nur so lange,

als ihr Reich bestand, von irgend einem Nutzen seyn konnten. Wenn sie also im alten Testamente zum Gesetz Gottes gerechnet wurden, so war es nur darum, weil sie durch Offenbarung oder geoffenbarte Grundsätze angeordnet worden sind. Weil aber ein Grund, wäre er auch der festeste, bei den gewöhnlichen Theologen nicht viel gilt, so will ich hier das so eben Gesagte auch durch die Autorität der Schrift bestätigen und dann zu grösserer Deutlichkeit zeigen, aus welchem Grunde und wie die Ceremonien zur Befestigung und Erhaltung des jüdischen Reichs dienten. Jesaias lehrt aufs Deutlichste, dass das göttliche Gesetz an und für sich genommen jenes allgemeine Gesetz, welches in der wahren Weise zu leben besteht, nicht aber Ceremonien bedeute. Denn im 1. Cap. V. 10 ruft der Prophet sein Volk auf, das göttliche Gesetz von ihm zu hören, von welchem er zuerst alle Arten von Opfern und alle Feste ausschliesst, worauf er dann das Gesetz selbst lehrt (s. V. 16, 17) und es in diesem Wenigen zusammenfasst, nämlich in der Reinigung der Seele, in der Uebung oder der Fertigkeit der Tugend oder guter Handlungen und endlich darin, dass man den Armen Hülfe leiste. Und nicht weniger einleuchtend ist das Zeugniss im 40. Psalm V. 7, 9. Denn hier redet der Psalmist Gott an: „Opfer und Geschenke hast du nicht gewollt; du hast mir die Ohren durchbohrt;[1] du hast weder Brandopfer noch Sündopfer gewollt; deinen Willen, mein Gott, habe ich thun wollen, denn dein Gesetz ist in meinen Eingeweiden.“ Er nennt also nur dasjenige das Gesetz Gottes, welches den Eingeweiden oder dem Geiste eingeschrieben ist, und schliesst die Ceremonien davon aus; denn diese sind durch blosse Einrichtung, nicht aber ihrer Natur nach gut, und also auch nicht den Seelen eingeschrieben. Ausser diesen finden sich in der Schrift noch andere Stellen, die dasselbe bezeugen; doch genügt es, diese beiden angeführt zu haben. Dass aber die Ceremonien gar nicht zur Glückseligkeit helfen, sondern nur das zeitliche Glück des Reichs betreffen, geht ebenfalls aus der Schrift selber klar hervor, die für die Ceremonien nichts als körperliche Bequemlichkeiten und Vergnügungen, und für das allgemeine göttliche Gesetz nur Glückseligkeit verheisst. Denn in den fünf Büchern, welche gewöhnlich die Bücher Mosis genannt werden, wird, wie wir oben gesagt haben, nichts versprochen, als dieses zeitliche Glück, nämlich Ehren oder Ruhm, Siege, Reichthümer, Vergnügungen und Gesundheit. Und obgleich jene fünf

[1] Ist ein Ausdruck zur Bezeichnung des Verständnisses.

Bücher ausser den Ceremonien viel Moralisches enthalten, so ist dieses doch nicht als allgemeine, allen Menschen zukommende moralische Lehren, sondern nur als Vorschriften darin enthalten, die der Fassungskraft und dem Character der hebräischen Nation allein besonders angepasst sind und die also auch nur allein auf den Nutzen des Reichs abzweckten. Moses z. B. lehrt die Juden nicht als Lehrer oder Prophet, dass sie nicht tödten und nicht stehlen sollen, sondern er befiehlt dieses als Gesetzgeber und Fürst: denn er beweist seine Lehren nicht aus der Vernunft, sondern er fügt seinen Befehlen eine Strafe bei, die nach dem Character einer jeden Nation, wie die Erfahrung hinlänglich gelehrt hat, verschieden seyn kann und muss. So geht auch das Verbot des Ehebruchs blos auf den Nutzen des Staates und des Reichs; denn wenn er einen moralischen Satz hätte lehren wollen, der nicht allein den Nutzen des Gemeinwesens, sondern auch die Ruhe des Gemüths und die wahre Glückseligkeit eines Jeden beträfe, so würde er nicht nur die äusserliche Handlung, sondern auch die Zustimmung des Gemüthes selber verdammen; wie Christus that, der nur allgemeine Grundsätze lehrte (s. Matth. Cap. 5, V. 28). Und desswegen verheisst Christus nicht wie Moses körperliche, sondern geistige Belohnung. Denn, wie ich gesagt habe, Christus ist nicht gesandt worden, ein Reich zu erhalten und Gesetze zu geben, sondern blos das allgemeine Gesetz zu lehren; und daher verstehen wir leicht, dass Christus das Gesetz Mosis durchaus nicht abschaffte, da ja Christus keine neuen Gesetze in dem Staate einführen wollte und besonders nur dafür Sorge trug, moralische Grundsätze zu lehren und sie von den Gesetzen des Staates zu unterscheiden, und das hauptsächlich wegen der Unwissenheit der Pharisäer, welche glaubten, dass der glückselig lebe, der die Rechte des Staats oder das Gesetz des Moses vertheidige; da dieses doch, wie wir gesagt haben, nur auf den Staat Rücksicht nahm und nicht sowohl dazu diente, die Hebräer zu belehren, als sie zu zwingen. Kehren wir indess zu unserm Vorhaben zurück und führen wir noch andere Schriftstellen an, die für die Ceremonien nichts als körperliche Vortheile und allein für das allgemeine göttliche Gesetz die Glückseligkeit versprechen. Unter den Propheten hat keiner dieses klarer als Jesaias gelehrt. Denn nachdem er im 58. Capitel die Heuchelei verdammt hat, empfiehlt er die ... und die Liebe gegen sich selbst und den Nächsten ... spricht er Folgendes: „Dann wird dein Licht wie ... hervorbrechen und deine Gesundheit schnell ...

Gerechtigkeit wird vor dir hergehen, und die Herrlichkeit Gottes wird dich versammeln."[1] Alsdann empfiehlt er auch die Feier des Sabbaths, für deren sorgfältige Beobachtung er dieses verheisst: „Alsdann wirst du dich mit Gott[2] ergötzen, und ich will dich über die Höhen der Erde reiten lassen[3] und machen, dass du das Erbe Jakobs, deines Vaters, verzehrest, wie der Mund Jehovahs gesagt hat." Wir sehen also, dass der Prophet für Freiheit und Liebe eine gesunde Seele in einem gesunden Körper, und auch nach dem Tode Gottes Herrlichkeit verspricht; für die Ceremonien aber nur Sicherheit des Reichs, Wohlfahrt und leibliches Glück. Im 15. und 24. Psalm geschieht der Ceremonien gar keine Erwähnung, sondern nur der moralischen Grundsätze, weil nämlich dort von der Glückseligkeit allein gehandelt und nur diese, obwohl gleichnissweise, angeführt wird. Denn sicherlich wird dort unter dem Berge Gottes und den Hütten desselben und ihrer Bewohnung die Glückseligkeit und Gemüthsruhe, keineswegs aber der Berg von Jerusalem oder die Stiftshütte Mosis verstanden; denn diese Oerter wurden von Niemanden bewohnt und nur von solchen, die aus dem Stamme Levi waren, verwaltet. Ferner verheissen auch alle jene im vorigen Capitel angeführten Sprüche Salomo's nur für die Pflege des Verstandes und der Weisheit die wahre Glückseligkeit, weil nämlich durch sie schliesslich die Furcht Gottes verstanden und die Erkenntniss Gottes gefunden werden soll. Dass aber die Hebräer nach der Zerstörung ihres Reichs nicht weiter verbunden sind, die Ceremonien zu beobachten, erhellt aus Jeremias, welcher da, wo er die Verwüstung der Stadt nahe bevorstehen sieht und weissagt, spricht: „Gott liebe nur diejenigen, welche wissen und verstehen, dass er Barmherzigkeit, Recht und Gerechtigkeit in der Welt übe; und daher würden nur die in Zukunft für des Lobes würdig zu halten seyn, die diess wüssten." (S. Cap. 9, V. 23 etc.) Er wollte damit gleichsam sagen, dass Gott von den Juden nach der Zerstörung ihrer Stadt nichts Besonderes verlange und von ihnen in Zukunft weiter nichts als die Beobachtung des natürlichen Gesetzes, das alle Menschen verbindet, begehre. Das

[1] Ein Hebraismus, der die Zeit des Todes bezeichnet; zu seinen Völkern versammelt werden, heisst so viel als sterben, s. 1. Buch Mos. Cap. 49, V. 29, 33.

[2] Das bedeutet sich anständig ergötzen, wie man auch im Holländischen sagt: *Met Godt en met eere.*

[3] Das bezeichnet Herrschaft, gleichsam ein Pferd mit dem Zügel halten.

neue Testament bekräftigt dieses ebenfalls vollständig. Denn in demselben werden, wie wir schon gesagt haben, nur moralische Grundsätze gelehrt und für sie das Himmelreich verheissen. Die Ceremonien aber wurden von den Aposteln, nachdem man das Evangelium auch andern Völkern, die durch das Recht eines andern Staats gebunden waren, zu predigen angefangen hatte, fallen gelassen; wenn aber die Pharisäer, nach Verlust des Reichs, diese Ceremonien oder doch einen grossen Theil derselben noch beibehalten haben, so thaten sie es mehr aus einer den Christen feindseligen Gesinnung, als um Gott zu gefallen. Denn als sie nach der ersten Verwüstung ihrer Stadt nach Babylon gefangen geführt wurden, so vernachlässigten sie, weil sie, so viel ich weiss, damals noch nicht in Sekten getheilt waren, alsbald die Ceremonien, ja sie gaben sogar das ganze mosaische Gesetz auf und überlieferten ihre vaterländischen Rechte, als durchaus überflüssig, der Vergessenheit und fingen an sich mit andern Nationen zu vermischen, wie aus Esra und Nehemia sattsam erhellt. Es ist also kein Zweifel, dass die Juden nach der Auflösung ihres Reichs an das Gesetz Mosis eben so wenig gebunden sind, als vor dem Anfange ihrer Gesellschaft und ihres Staates. Denn als sie noch vor ihrem Auszuge aus Egypten unter andern Nationen lebten, hatten sie keine absonderlichen Gesetze und wurden durch kein anderes als das natürliche Recht und ohne Zweifel auch durch das Recht des Staates, in dem sie lebten, inwiefern es dem natürlichen göttlichen Gesetze nicht entgegen war, gebunden. Dass aber die Patriarchen Gott geopfert haben, thaten sie, wie ich glaube, um ihr von Kindheit auf an Opfer gewöhntes Gemüth mehr zur Andacht zu stimmen; denn von den Zeiten Enos an waren alle Menschen durchaus an Opfer gewöhnt, so dass sie durch sie am meisten zur Andacht gestimmt wurden. Die Patriarchen haben also, nicht durch das Gebot irgend eines göttlichen Rechtes oder durch die allgemeinen Grundsätze des göttlichen Gesetzes belehrt, Gott geopfert, sondern nur gemäss der Gewohnheit jener Zeit, und wenn sie es auf irgend Jemandes Gebot gethan haben, so war jenes Gebot kein anderes, als das Recht des Staats, in dem sie lebten und dem auch sie unterworfen waren (wie wir bereits hier und im dritten Capitel, wo von Melchisedek die Rede war, bemerkt haben).

Hiemit glaube ich meine Meinung durch die Autorität der Schrift bestätigt zu haben; es ist noch übrig zu zeigen, aus welchem Grunde die Ceremonien zur Erhaltung und

gung des Reichs der Hebräer dienten. Und diess will ich so kurz als möglich und zwar aus allgemeinen Grundsätzen darthun. Die Gesellschaft ist nicht blos zur Sicherung des Lebens gegen Feinde, sondern auch zur Verschaffung vieler anderer Dinge sehr nützlich und sogar auch höchst nothwendig. Denn wenn die Menschen sich nicht einander wechselsweise Hülfe leisten wollten, so würde es ihnen sowohl an Geschicklichkeit als an Zeit gebrechen, sich so viel möglich zu erhalten und zu ernähren; denn nicht Alle sind zu Allem gleich geschickt, und nicht Jeder würde im Stande seyn, sich das zu verschaffen, dessen er allein am meisten bedarf. Kräfte und Zeit, sage ich, würden einem Jeden fehlen, wenn er allein pflügen, säen, ernten, mahlen, kochen, weben, nähen und noch sehr viele andere zur Erhaltung des Lebens nöthige Dinge verrichten müsste; um noch ganz von den Künsten und Wissenschaften zu schweigen, die ebenfalls zur Vervollkommnung der menschlichen Natur und zu ihrer Glückseligkeit höchst nöthig sind. Denn wir sehen, dass diejenigen, welche wild ohne Staatsverband leben, ein elendes und beinahe viehisches Leben führen, und doch können auch sie das wenige Armselige und Rohe, was sie haben, nicht ohne gegenseitige Hülfe, sei sie nun wie sie wolle, sich verschaffen. Wenn nun die Menschen von Natur so eingerichtet wären, dass sie nichts wünschten, als was die wahre Vernunft angibt, so würde die Gesellschaft freilich keiner Gesetze bedürfen, sondern es würde unbedingt hinreichen, die Menschen wahre moralische Grundsätze zu lehren, damit sie von selbst mit ganzem und freiem Gemüthe das thäten, was wahrhaft nützlich ist. Allein die menschliche Natur ist ganz anders beschaffen; jeder sucht seinen Vortheil, aber durchaus nicht nach den Vorschriften der gesunden Vernunft, sondern meist begehrt man, von blosser Leidenschaft und Gemüthsaffecten (die weder auf die Zukunft noch auf irgend welche andere Dinge Rücksicht nehmen) hingerissen, nach den Dingen und hält sie für nützlich. Daher kommt es, dass keine Gesellschaft ohne Herrschaft und Gewalt und mithin auch nicht ohne Gesetze bestehen kann, die die Begierde und den zügellosen Trieb des Menschen mässigen und einschränken. Gleichwohl verträgt es die menschliche Natur nicht, sich unbedingt zwingen zu lassen, und, wie Seneca der Tragiker sagt, „gewaltsame Herrschaft hat Niemand lange behauptet, gemässigte dauert.“ Denn so lange die Menschen nur aus Furcht handeln, so lange [illegible] wenigsten wollen, und nehmen keine [illegible] und Nothwendigkeit der zu verrichtend[illegible] sich

nur vor, dass sie nicht um den Kopf oder in Strafe kommen. Ja sie können nicht umhin sich über das Unglück oder den Schaden des Herrschers, obgleich es auch zu ihrem grossen Schaden ist, zu freuen und ihm alles Böse zu wünschen und zuzufügen, wo sie können. Sodann ist den Menschen nichts unerträglicher, als ihres Gleichen zu dienen und von ihnen regiert zu werden. Endlich ist nichts schwieriger, als den Menschen die ihnen einmal zugestandene Freiheit wieder zu nehmen. Hieraus folgt erstens, dass entweder die ganze Gesellschaft, wenn es geschehen kann, die Herrschaft gemeinschaftlich innehaben muss, damit so Alle sich, und Niemand seines Gleichen zu dienen gehalten sey, oder wenn Wenige oder nur Einer die Herrschaft inne hat, so muss dieser Etwas, das über die gemeine menschliche Natur geht, besitzen oder wenigstens aus allen Kräften streben, das Volk diess glauben zu machen. Dann müssen ferner die Gesetze in jedem Staate so eingerichtet seyn, dass die Menschen nicht sowohl durch Furcht, als durch Hoffnung eines Gutes, welches sie am meisten begehren, gefesselt werden; denn auf diese Weise wird Jeder seine Pflicht begierig zu erfüllen suchen. Da endlich der Gehorsam darin besteht, dass man die Gebote blos auf die Autorität des Herrschenden vollziehe, so folgt, dass derselbe in einer Gesellschaft, wo die Herrschaft bei Allen ist und die Gesetze durch allgemeine Einstimmigkeit angeordnet werden, nicht Statt finde, und dass das Volk, die Gesetze mögen in einer solchen Gesellschaft nun vermehrt oder vermindert werden, nichts desto weniger gleich frei bleibe, weil es nicht vermöge der Autorität eines Andern, sondern vermöge der eigenen Beistimmung handelt. Das Gegentheil aber erfolgt, wenn nur Einer die absolute Herrschaft hat, denn Alle vollziehen die Gebote des Reiches nur auf die Autorität eines Einzigen, und wenn sie nicht von Jugend an dazu erzogen sind, von dem Worte des Herrschenden abzuhangen, so wird es ihm schwer werden, nöthigen Falls neue Gesetze zu geben und dem Volke die einmal zugestandene Freiheit zu nehmen.

Nach dieser allgemeinen Betrachtung wenden wir uns zum Staate der Hebräer. Diese waren, als sie aus Egypten gezogen waren, an kein Recht irgend einer andern Nation mehr gebunden; und es stand ihnen also frei, neue Gesetze nach ihrem Belieben zu machen oder neue Rechte festzusetzen, und wo immer sie wollten, ein Reich zu errichten und Länder in Besitz zu nehmen, welche sie wollten. Gleichwohl waren sie zu nichts weniger geschickt, als Rechte mit Weisheit festzustellen und die Herrschaft

gemeinschaftlich unter sich zu behalten; denn sie waren fast alle uncultivirten Geistes und durch die jammervolle Knechtschaft heruntergebracht. Das Reich musste also nur bei einem Einzigen bleiben, der über die Uebrigen herrschen, sie mit Gewalt zwingen, und der endlich ihnen Gesetze vorschreiben und dieselben künftig auslegen musste. Diese Herrschaft aber konnte Moses leicht behalten, weil er die Uebrigen an göttlicher Kraft übertraf und das Volk überzeugte und durch viele Zeugnisse (2. B. Mos. 14, im letzten Vers und 19, V. 9) darthat, dass er sie besitze. Er hat also durch diese göttliche Kraft, von der er erfüllt war, Rechte festgesetzt und dem Volke vorgeschrieben. Aber er hat in denselben auf das Eifrigste dafür gesorgt, dass das Volk nicht sowohl aus Furcht als freiwillig seine Pflicht erfüllen möchte; wozu hauptsächlich diess Beides ihn zwang, nämlich der widerspenstige Geist des Volks (der sich durch Gewalt allein nicht zwingen lässt) und der bevorstehende Krieg; wobei man, damit es gut gehe, die Krieger mehr aufmuntern, als durch Strafen und Drohungen schrecken muss; denn so trachtet ein Jeder, sich mehr durch Tapferkeit und Hochherzigkeit auszuzeichnen, als blos die Strafe zu vermeiden. Aus dieser Ursache also führte Moses durch die Kraft und auf Befehl Gottes die Religion in den Staat ein, damit das Volk nicht sowohl aus Furcht, als aus Religion seine Pflicht thäte. Dann verband er sie durch Wohlthaten und versprach ihnen im Namen Gottes Vieles für die Zukunft; auch gab er nicht allzu strenge Gesetze, was Jeder, der sich um sie bemüht hat, uns leicht zugeben wird, besonders wenn er auf die Umstände achtet, die zur Verurtheilung eines Schuldigen erfordert wurden. Damit endlich das Volk, das sein eigener Herr nicht seyn konnte, ganz von dem Worte des Herrschers abhängen möchte, so erlaubte er den an die Knechtschaft ja doch gewöhnten Menschen in keinem Stücke nach Belieben zu handeln; denn das Volk konnte nichts thun, ohne zugleich dabei gehalten zu seyn, sich des Gesetzes zu erinnern und Gebote zu vollziehen, die von dem Gutdünken des Herrschenden allein abhingen. Denn sie durften nicht nach Belieben, sondern nur nach einer gewissen und bestimmten Gesetzesvorschrift pflugen, säen, ernten; ebenso durften sie auch nichts essen, sich nicht ankleiden, nicht Haupt und Bart scheeren, keine Lustbarkeit haben und schlechterdings nichts anderes thun, als nach Massgabe der Befehle und Gebote, die in den Gesetzen vorgeschrieben waren; und nicht blos dieses, sie waren sogar verbunden, an den Thürpfosten, an den Händen und zwischen den Augen gewisse Zeichen

fahrung, nämlich durch die Geschichten, die sie erzählt; und giebt keine Definitionen dieser Dinge, sondern bequemt alle Worte und Gründe der Fassungskraft des gemeinen Volks an. Und wenn gleich die Erfahrung keine klare Erkenntniss von diesen Dingen geben noch lehren kann, was Gott sey, und auf welche Weise er alle Dinge erhalte und leite und für die Menschen sorge, so kann sie doch die Menschen so weit belehren und erleuchten, als erforderlich ist, ihren Gemüthern Gehorsam und Gottesfurcht einzuprägen. Und hieraus, glaube ich, ergiebt sich deutlich, wem und aus welchem Grunde der Glaube an die in der heiligen Schrift enthaltenen Geschichten nothwendig sey; denn aus dem eben Gezeigten folgt auf das Augenscheinlichste, dass die Kenntniss dieser Geschichten und der Glaube an dieselben dem gemeinen Volke, dessen Geist nicht im Stande ist, die Dinge klar und bestimmt zu erfassen, höchst nöthig sey. Ferner, dass der, welcher sie leugnet, weil er nicht glaubt, dass ein Gott da sey, noch, dass derselbe für die Dinge und Menschen sorge, gottlos sey; dass derjenige aber, dem sie nicht bekannt sind, der aber gleichwohl aus dem natürlichen Lichte weiss, dass ein Gott sey, und was wir weiter angeführt haben und ferner die wahre Lebensweise hat, durchaus selig, ja seliger als das gemeine Volk sey, weil er ausser den wahren Meinungen überdiess noch einen klaren und bestimmten Begriff hat. Endlich folgt, dass der, welcher diese Geschichten der Schrift nicht kennt und auch aus dem natürlichen Lichte nichts weiss, wenn nicht gottlos oder halsstarrig, dennoch unmenschlich und beinahe viehisch sey und gar keine göttliche Gabe besitze. Wir müssen aber hier bemerken, dass, wenn wir sagen, die Kenntniss der Geschichten sey dem Volke höchst nothwendig, wir darunter nicht eine Kenntniss aller und jeder in der heiligen Schrift befindlichen Geschichten verstehen, sondern nur eine Kenntniss der vorzüglichsten und derjenigen, die allein ohne die andern die eben angeführte Lehre deutlicher zeigen und die Herzen der Menschen am meisten bewegen können. Denn wenn alle Geschichten der heiligen Schrift zum Beweis ihrer Lehre nothwendig wären, und nur aus der allgemeinen Betrachtung aller und jeglicher in ihr enthaltenen Geschichten ein Schluss gezogen werden könnte, so würde fürwahr die Darlegung und der Erweis ihrer Lehre nicht allein über das Fassungsvermögen und die Kräfte des gemeinen Volks, sondern über die der Menschen schlechthin gehen. Denn wer könnte seine Aufmerksamkeit wohl auf eine so grosse Anzahl von Geschichten und auf so viel Umstände und Theile

ableiten und sie durch die Erfahrung oder Vernunft überführen, nämlich aus Dingen, von denen sie durch die Sinne erfahren haben, dass sie sich in der Natur zutragen, oder aus verstandesmässigen, an und für sich bekannten Grundsätzen. Wenn aber die Erfahrung nicht so beschaffen ist, dass sie klar und bestimmt verstanden wird, so wird sie, wenn sie gleich den Menschen überführt, dennoch den Verstand nicht gleicher Weise treffen und seine Nebel so zerstreuen können, als wenn die zu lehrende Sache aus blossen Verstandesgrundsätzen, d. h. aus blosser Kraft des Verstandes und der ihm eigenen Ordnung des Erfassens hergeleitet wird; besonders wenn die Rede von einem geistigen Gegenstande ist, der auf keine Weise in die Sinne fällt. Weil aber, um die Sachen blos aus Verstandesbegriffen herzuleiten, sehr oft eine lange Verkettung von Begriffen und überdiess die grösste Vorsicht, Scharfsinnigkeit des Geistes und die höchste Selbstbeherrschung erfordert wird, was man alles selten bei den Menschen findet; so wollen die Menschen lieber von der Erfahrung belehrt seyn, als alle ihre Begriffe aus wenigen Grundsätzen herleiten und unter einander verketten. Daraus nun folgt, dass wer eine ganze Nation, um nicht zu sagen das ganze Menschengeschlecht in irgend einer Lehre unterrichten und von Allen verstanden werden will, seinen Gegenstand blos durch die Erfahrung bestätigen, und seine Gründe und die Definitionen dessen, was er lehren will, hauptsächlich der Fassungskraft des gemeinen Volks, das den grössten Theil des menschlichen Geschlechts ausmacht, anbequemen muss, keineswegs aber sie verketten, noch die Definitionen, sowie sie zur besseren Verkettung der Gründe dienen, geben darf; sonst wird er nur für Gelehrte schreiben d. h. er wird nur von der im Vergleich mit den Uebrigen allerkleinsten Zahl der Menschen verstanden werden können. Da nun die ganze heil. Schrift zuerst für den Gebrauch einer ganzen Nation und endlich für den des ganzen Menschengeschlechts geoffenbart worden ist, so musste auch nothwendig ihr Inhalt der Fassungskraft des gemeinen Volks besonders angepasst und blos durch die Erfahrung bekräftigt werden. Setzen wir die Sache deutlicher auseinander. Die Lehren der Schrift, die blos die Speculation betreffen, bestehen hauptsächlich in folgenden: Es ist ein Gott oder ein Wesen, das Alles gemacht hat und Alles mit grösster Weisheit leitet und erhält und die grösste Sorgfalt [illegible] ...chen, nämlich für die, die fromm und ehrbar leben, ...n aber mit vielen Strafen züchtigt und von den ... Und diess beweist die Schrift blos durch Er-



fahrung, nämlich durch die Geschichten, die sie erzählt; und giebt keine Definitionen dieser Dinge, sondern bequemt alle Worte und Gründe der Fassungskraft des gemeinen Volks an. Und wenn gleich die Erfahrung keine klare Erkenntniss von diesen Dingen geben noch lehren kann, was Gott sey, und auf welche Weise er alle Dinge erhalte und leite und für die Menschen sorge, so kann sie doch die Menschen so weit belehren und erleuchten, als erforderlich ist, ihren Gemüthern Gehorsam und Gottesfurcht einzuprägen. Und hieraus, glaube ich, ergiebt sich deutlich, wem und aus welchem Grunde der Glaube an die in der heiligen Schrift enthaltenen Geschichten nothwendig sey; denn aus dem eben Gezeigten folgt auf das Augenscheinlichste, dass die Kenntniss dieser Geschichten und der Glaube an dieselben dem gemeinen Volke, dessen Geist nicht im Stande ist, die Dinge klar und bestimmt zu erfassen, höchst nöthig sey. Ferner, dass der, welcher sie leugnet, weil er nicht glaubt, dass ein Gott da sey, noch, dass derselbe für die Dinge und Menschen sorge, gottlos sey; dass derjenige aber, dem sie nicht bekannt sind, der aber gleichwohl aus dem natürlichen Lichte weiss, dass ein Gott sey, und was wir weiter angeführt haben und ferner die wahre Lebensweise hat, durchaus selig, ja seliger als das gemeine Volk sey, weil er ausser den wahren Meinungen überdiess noch einen klaren und bestimmten Begriff hat. Endlich folgt, dass der, welcher diese Geschichten der Schrift nicht kennt und auch aus dem natürlichen Lichte nichts weiss, wenn nicht gottlos oder halsstarrig, dennoch unmenschlich und beinahe viehisch sey und gar keine göttliche Gabe besitze. Wir müssen aber hier bemerken, dass, wenn wir sagen, die Kenntniss der Geschichten sey dem Volke höchst nothwendig, wir darunter nicht eine Kenntniss aller und jeder in der heiligen Schrift befindlichen Geschichten verstehen, sondern nur eine Kenntniss der vorzüglichsten und derjenigen, die allein ohne die andern die eben angeführte Lehre deutlicher zeigen und die Herzen der Menschen am meisten bewegen können. Denn wenn alle Geschichten der heiligen Schrift zum Beweis ihrer Lehre nothwendig wären, und nur aus der allgemeinen Betrachtung aller und jeglicher in ihr enthaltenen Geschichten ein Schluss gezogen werden könnte, so würde fürwahr die Darlegung und der Erweis ihrer Lehre nicht allein über das Fassungsvermögen und die Kräfte des gemeinen Volks, sondern über die der Menschen schlechthin gehen. Denn wer könnte seine Aufmerksamkeit wohl auf eine so grosse Anzahl von Geschichten und auf so viel Umstände und Theile

der dieses aufmerksam liest, hinlänglich fest stehen; desshalb genügt es zur Widerlegung dieses Gegenstandes, ihn angeführt zu haben. Eben so wenig ist meine Absicht, die Meinung derer hier zu widerlegen, welche nämlich behaupten, dass das natürliche Licht nichts Gesundes von denjenigen Dingen, die das wahre Heil betreffen, lehren könne; denn dieses können sie, da sie sich selbst keine gesunde Vernunft zugestehen, auch durch keinen Vernunftgrund beweisen. Und wenn sie sich rühmen, etwas über die Vernunft Gehendes zu besitzen, so ist das ein blosses Hirngespinnst und weit unter der Vernunft, was schon ihr gewöhnlicher Lebenswandel sattsam angezeigt hat. Doch hierüber brauche ich nicht offener zu reden. Nur das will ich hinzufügen, dass wir Jeden nur aus seinen Werken erkennen können. Wer also an diesen Früchten reich ist, nämlich: an Liebe, Freude, Friede, Langmuth, Wohlwollen, Güte, Treue, Sanftmuth, Enthaltsamkeit, wider den ist (wie Paulus in der Epist. an die Galater Cap. 5, V. 23 sagt) das Gesetz nicht gegeben; der ist, sey er nun durch die Vernunft allein oder durch die Schrift allein unterrichtet, wahrhaft von Gott unterrichtet und durchaus glückselig im Gemüthe. Hiemit hätte ich also Alles erledigt, was ich mir von dem göttlichen Gesetz abzuhandeln vorgenommen hatte.

Sechstes Capitel.

Von den Wundern.

Wie man diejenige Wissenschaft, die über die menschliche Fassungskraft geht, die göttliche nennt, so pflegen die Menschen auch ein Werk, dessen Ursache dem gemeinen Volke unbekannt ist, ein göttliches Werk oder ein Werk Gottes zu nennen. Das Volk glaubt nämlich, dass die Macht und Vorsehung Gottes sich am Deutlichsten ergebe, wenn es sieht, dass in der Natur etwas Ungewöhnliches und der Meinung, die es gewohntermassen von der Natur hat, Widersprechendes sich ereigne, besonders wenn dieses ihm zum Gewinn und Vortheil gereicht; und es meint, dass das Daseyn Gottes aus Nichts deutlicher bewiesen werden könne, als daraus, dass die Natur, wie sie meinen, ihre Ordnung nicht beobachte, und desswegen glauben sie, dass alle diejenigen Gott oder wenigstens die Vorsehung Gottes aufheben, die die Dinge

und die Wunder aus natürlichen Ursachen erklären und zu verstehen trachten. Sie meinen nämlich, Gott thue so lange nichts, als die Natur nach ihrer gewöhnlichen Ordnung handle, und die Macht der Natur und die natürlichen Ursachen seyen dagegen so lange müssig, als Gott handle; sie stellen sich also zwei der Zahl nach von einander verschiedene Mächte vor, nämlich die Macht Gottes und die Macht der natürlichen Dinge, die aber doch auf gewisse Weise von Gott bestimmt oder (wie die Meisten heutigen Tages lieber annehmen) geschaffen sey. Sie wissen aber in der That nicht, was sie unter beiden und was sie unter Gott und unter Natur verstehen; wenn sie sich nicht etwa die Macht Gottes als die Herrschaft irgend einer königlichen Majestät, die Macht der Natur aber als Kraft und Gewalt in der Phantasie vorstellen. Das Volk nennt demgemäss die ungewöhnlichen Werke der Natur Wunder oder Werke Gottes und will theils aus Frömmigkeit, theils aus Begierde, denjenigen zu widersprechen, welche die Naturwissenschaften betreiben, nichts von den natürlichen Ursachen der Dinge wissen und verlangt nur solche Dinge zu hören, die es gar nicht versteht und desswegen am meisten bewundert. Nämlich weil es auf keine andere Art als dadurch, dass es die natürlichen Ursachen aufhebt und sich die Dinge ausser der Naturordnung vorstellt, Gott anbeten und Alles auf seine Herrschaft und seinen Willen beziehen kann und weil es die Macht Gottes nie mehr bewundert, als wenn es sich die Macht der Natur gleichsam als Gott unterworfen in der Phantasie vorstellt. Dieses scheint seinen Ursprung zuerst bei den Juden genommen zu haben, welche, um die Heiden ihrer Zeit, die sichtbare Götter, nämlich Sonne, Mond, Erde, Wasser, Luft u. s. w. anbeteten, zu überführen und ihnen zu zeigen, dass diese ihre Götter schwach und unbeständig oder veränderlich wären und unter der Herrschaft des unsichtbaren Gottes stünden, ihnen ihre Wunder erzählten, wodurch sie zugleich zu zeigen versuchten, dass die ganze Natur durch die Herrschaft des Gottes, den sie anbeteten, nur zu ihrem Vortheile gelenkt würde, was den Leuten so sehr gefallen hat, dass sie bis auf diese Zeit nicht aufgehört haben, Wunder zu ersinnen, damit man von ihnen glaube, sie seyen vor allen Andern von Gott geliebt und der Endzweck, um dessentwillen Gott Alles geschaffen habe und beständig leite. Was masst sich die Thorheit des Volks nicht Alles an, welches weder von Gott noch von der Natur einen gesunden Begriff hat, welches die Rathschlüsse Gottes mit denen der Menschen vermischt, und sich endlich die Natur so eingeschränkt

vorstellt, dass es den Menschen für den hauptsächlichsten Theil derselben hält. Ich habe hier die Meinungen und Vorurtheile des Volks von der Natur und den Wundern weitläufig genug aufgezählt; um aber diesen Gegenstand ordentlich abzuhandeln, will ich zeigen

1) dass nichts wider die Natur geschehe, sondern dass dieselbe eine ewige, feste und unveränderliche Ordnung beobachte, und zugleich, was unter einem Wunder zu verstehen sey;

2) dass wir aus den Wundern weder das Wesen noch das Daseyn und folglich auch nicht die Vorsehung Gottes erkennen können, sondern dass sich alles diess weit besser aus der festen und unveränderlichen Ordnung der Natur begreifen lasse;

3) will ich aus mehreren Beispielen der Schrift zeigen, dass die Schrift selbst unter den Rathschlüssen und Willensacten Gottes und folglich unter der Vorsehung nichts Anderes verstehe, als die Ordnung der Natur selbst, die eine nothwendige Folge ihrer ewigen Gesetze ist. Endlich will ich

4) von der Art und Weise, die Wunder in der Schrift zu erklären, und von dem handeln, was hauptsächlich in Betreff der Wundererzählungen bemerkt werden muss. Diess ist das Hauptsächlichste, was zu dem Inhalt dieses Capitels gehört und überdiess, wie ich glaube, dem Zwecke dieses ganzen Werkes nicht geringen Vorschub leisten soll.

Was das Erste betrifft, so kann es aus dem, was wir im vierten Capitel in Betreff des göttlichen Gesetzes bewiesen haben, leicht dargethan werden; nämlich, dass Alles, was Gott will oder bestimmt, eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit in sich schliesse; wir haben nämlich daraus, dass der Verstand Gottes von dem Willen Gottes nicht verschieden sey, gezeigt, dass wir ein und dasselbe behaupten, wenn wir sagen, Gott wolle etwas, oder wenn wir sagen, Gott erkenne eben dasselbe. Eben so nothwendig nun, wie es aus der göttlichen Natur und Vollkommenheit folgt, dass Gott eine Sache, so wie sie ist, verstehe, eben so nothwendig folgt aus derselben, dass Gott dieselbe Sache, wie sie ist, auch wolle. Da aber Alles nur durch den göttlichen Rathschluss nothwendig wahr ist, so folgt daraus auf das Deutlichste, dass die allgemeinen Naturgesetze blosse Rathschlüsse Gottes sind, die aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgen. Wenn sich also in der Natur etwas ereignete, das ihren allgemeinen Gesetzen widerstritte, so würde diess nothwendig auch dem Rathschlusse, dem Verstande und der Natur Gottes widerstreiten;

oder wenn Jemand behauptete, Gott thue etwas gegen die Naturgesetze, so würde er auch zugleich behaupten müssen, Gott handle gegen seine Natur, was höchst widersinnig ist. Man könnte dasselbe auch leicht daraus zeigen, dass nämlich die Macht der Natur die göttliche Macht und Kraft selbst, und die göttliche Macht recht eigentlich die Wesenheit Gottes sey; doch ich unterlasse dieses hier lieber. Es geschieht also nichts in der Natur,[1] das ihren allgemeinen Gesetzen widerstritte, aber auch nicht irgend etwas, das nicht mit denselben übereinstimmte oder aus ihnen folgte. Denn Alles, was geschieht, geschieht durch Gottes Willen und ewigen Rathschluss, d. h. wie wir schon gezeigt haben, Alles, was geschieht, geschieht nach Gesetzen und Regeln, die eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit in sich schliessen. Die Natur beobachtet also dennoch immer Gesetze und Regeln, die eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit in sich schliessen, ob sie uns gleich nicht alle bekannt sind, und also auch eine feste und unveränderliche Ordnung; und kein gesunder Grund veranlasst, der Natur eine eingeschränkte Macht und Kraft beizulegen und zu behaupten, dass ihre Gesetze nur auf Bestimmtes und nicht auf Alles passten; denn da die Kraft und Macht der Natur die Kraft und Macht Gottes selbst ist, die Gesetze und Regeln der Natur aber Gottes eigene Rathschlüsse sind, so müssen wir durchaus glauben, dass die Macht der Natur unendlich ist, und dass ihre Gesetze so umfassend sind, dass sie sich über Alles, was von dem göttlichen Verstande selbst begriffen wird, erstrecken. Denn was behauptet man sonst Anderes, als dass Gott die Natur so ohnmächtig geschaffen und ihre Gesetze und Regeln so ärmlich eingerichtet habe, dass er ihr oft von Neuem zu Hülfe kommen müsse, wenn er wolle, dass sie sich erhalte und die Dinge den erwünschten Fortgang nehmen, was meines Erachtens höchst vernunftwidrig ist. Daraus also, dass in der Natur nichts geschieht, was nicht aus ihren Gesetzen folgt, und dass sich ihre Gesetze auf Alles erstrecken, was von dem göttlichen Verstande selbst begriffen wird, und dass endlich die Natur eine feste und unveränderliche Ordnung beobachtet, folgt aufs Deutlichste, dass das Wort Wunder bloss in Beziehung auf die Meinungen der Menschen verstanden werden könne und nichts anderes bedeute, als ein Werk, dessen natürliche Ursache wir nicht durch das Beispiel irgend einer andern gewöhnlichen Sache erklären können.

[1] Ich verstehe hier unter Natur nicht die Materie allein und deren Affectionen, sondern ausser der Materie noch unendliches Andere.

der wenigstens der selber kann es nicht, der von einem Wunder
chreibt oder erzählt. Ich könnte zwar sagen, dass ein Wunder
lasjenige sey, dessen Ursache aus den durch das natürliche Licht
ekannten Principien der natürlichen Dinge nicht erklärt werden
önne; weil aber die Wunder nach der Fassungskraft des Volks
emacht worden sind, welches doch gar keine Kenntniss von den
rincipien der natürlichen Dinge hatte, so ist gewiss, dass die
lten das für ein Wunder gehalten haben, was sie nicht auf eben
ie Art erklären konnten, wie das Volk die natürlichen Dinge zu
rklären pflegt, indem es nämlich zum Gedächtniss seine Zuflucht
immt, um sich einer andern ähnlichen Sache zu erinnern, die es
ich ohne Verwunderung vorzustellen gewohnt ist; denn das Volk
aubt eine Sache dann genugsam zu verstehen, wenn es sich über
ieselbe nicht verwundert. Die Alten also und fast Alle bis auf
nsere Zeit hatten keine andere Norm für das Wunder als diese;
s ist desshalb nicht zu bezweifeln, dass in der heil. Schrift viele
inge als Wunder erzählt werden, deren Ursachen aus den be-
annten Principien der natürlichen Dinge leicht erklärt werden
önnen, wie wir schon oben im 2. Capitel angedeutet haben, als
ir vom Stillstehen der Sonne zur Zeit des Josua und vom Zurück-
ehen derselben zu Ahas' Zeiten redeten. Doch hievon wollen
ir bald ausführlicher sprechen, nämlich bei der Erklärung der
Vunder, von der ich in diesem Capitel zu handeln versprach.

Hier ist es nun Zeit auf das Zweite überzugehen, nämlich zu
eigen, dass wir aus den Wundern weder Gottes Wesenheit noch sein
aseyn noch seine Vorsehung erkennen können, sondern dass im
egentheil dieses weit besser aus der festen und unveränderlichen
rdnung der Natur begriffen werde. Dieses zu beweisen, verfahre
h folgendermassen. Da das Daseyn Gottes nicht durch sich selbst
rkannt ist, so muss es nothwendig aus Begriffen geschlossen wer-
en, deren Wahrheit so fest und unerschütterlich ist, dass keine
lacht gegeben, seyn oder gedacht werden kann, die sie zu än-
ern vermöchte;[1] uns müssen sie wenigstens von der Zeit an, wo

[1] An dem Daseyn Gottes und folglich an allem Uebrigen zweifeln
ir so lange, als wir nicht eine klare und bestimmte, sondern eine ver-
orrene Vorstellung Gottes haben. Denn wie derjenige, welcher das Wesen
es Dreiecks nicht recht kennt, auch nicht weiss, dass dessen drei Winkel
weien Rechten gleich sind, so sieht der, welcher die göttliche Natur
erworren auffasst, nicht, dass zu Gottes Wesen das Daseyn gehört. Aber
amit Gottes Wesen klar und bestimmt von uns aufgefasst werden könne,
it es nothwendig, dass wir auf einige sehr einfache Begriffe, die man

wir aus ihnen das Daseyn Gottes folgern, so erscheinen, wenn wir dieselbe als ganz ausser allem Zweifel gesetzt aus ihnen schliessen wollen. Denn wenn wir begreifen könnten, dass irgend eine Macht welche sie nun auch sey, diese Begriffe zu verändern vermöchte, so würden wir an ihrer Wahrheit zweifeln und folglich auch an unserer Folgerung, nämlich an dem Daseyn Gottes, und wir werden dann gar keiner Sache gewiss seyn können. Sodann wissen wir, dass nichts mit der Natur übereinstimme oder ihr widerstreite, als das, wovon wir gezeigt haben, dass es entweder mit diesen Principien übereinstimmt oder ihnen widerstreitet. Wenn wir also denken könnten, dass etwas, das der Natur widerstritte, in der Natur von irgend einer Macht (welche sie nun auch sey) bewirkt werden könnte, so würde diess jenen ersten Begriffen widerstreiten und müsste also als widersinnig verworfen werden, oder wir müssten an den ersten Begriffen (wie wir eben gezeigt haben) und folglich auch an Gott und an allem irgendwie Begriffenen zweifeln. Weit entfernt also, dass uns die Wunder, insofern darunter ein Werk verstanden wird, das der Ordnung der Natur widerstreitet, das Daseyn Gottes darthun würden, würden sie uns im Gegentheil an ihm zu zweifeln veranlassen, während wir ohne sie vollkommen über dasselbe gewiss seyn können, insofern wir nämlich wissen, dass Alles einer bestimmten und unveränderlichen Naturordnung folgt. Gesetzt aber, ein Wunder sey das, was durch natürliche Ursachen nicht erklärt werden kann, so kann das auf zweierlei Weise verstanden werden, entweder so, dass es zwar natürliche Ursachen hat, die aber von dem menschlichen Verstande nicht ergründet werden können; oder so, dass es keine andere Ursache als Gott oder den Willen Gottes anerkennt. Weil aber Alles, was durch natürliche Ursachen geschieht, auch allein durch Gottes Macht und Willen geschieht, so muss man endlich nothwendig darauf hinauskommen, dass ein Wunder, es mag nun natürliche Ursachen haben oder nicht, ein Werk sey, das durch eine Ursache nicht erklärt werden kann, d. h. ein Werk

allgemeine nennt, unsere Aufmerksamkeit richten und mit ihnen diejenigen verketten, welche zum göttlichen Wesen gehören, und dann erst wird uns einleuchtend, dass Gott nothwendig da sey und überall sey; und daraus erhellt zugleich, dass Alles, was wir auffassen, das göttliche Wesen in sich einschliesse und durch dasselbe begriffen werde, und endlich, dass alles dasjenige wahr sey, was wir adaequat begreifen. Aber über diese Dinge sehe man das Vorw[illegible] Buches, dessen Titel lautet: Grundsätze der Philosophie nach ge[illegible] Methode dargestellt.

das die menschliche Fassungskraft übersteigt. Aber aus einem Werke und überhaupt aus dem, was unsere Fassungskraft übersteigt, können wir nichts erkennen; denn was wir klar und deutlich erkennen, muss uns entweder durch sich oder durch ein Anderes, das wir klar und deutlich erkennen, bekannt werden. Wir können also aus einem Wunder oder einem über unsere Fassungskraft gehenden Werke weder Gottes Wesenheit noch sein Daseyn noch überhaupt etwas von Gott und der Natur verstehen, sondern im Gegentheil, wenn wir wissen, dass Alles von Gott bestimmt und festgesetzt sey, und dass die Wirkungen der Natur aus der Wesenheit Gottes folgen, die Naturgesetze aber ewige Rathschlüsse und Willensacte Gottes sind, so müssen wir unbedingt schliessen, dass wir Gott und Gottes Willen um so besser erkennen, je besser wir die natürlichen Dinge erkennen, und je klarer wir verstehen, wie sie von ihrer ersten Ursache abhängen und nach den ewigen Naturgesetzen wirken. Wir müssen also, hinsichtlich unseres Verstandes, mit weit grösserem Rechte die Werke, die wir klar und deutlich erkennen, Werke Gottes nennen und auf den Willen Gottes beziehen, als die, von denen wir ganz und gar keine Kenntniss haben, ob sie gleich die Einbildungskraft sehr beschäftigen und die Menschen zu ihrer Bewunderung hinreissen; da ja nur diejenigen Werke der Natur allein, die wir klar und deutlich erkennen, unsere Erkenntniss Gottes erhabener machen und den Willen und die Rathschlüsse Gottes auf das Deutlichste anzeigen. Diejenigen treiben also nur ein Possenspiel, die, wenn sie etwas nicht verstehen, zu dem Willen Gottes ihre Zuflucht nehmen; wahrlich! eine lächerliche Art, seine Unwissenheit zu bekennen. Wenn wir ferner auch aus Wundern etwas schliessen könnten, so könnte doch auf keine Weise das Daseyn Gottes daraus gefolgert werden. Denn da ein Wunder ein beschränktes Werk ist und nie mehr als eine bestimmte und beschränkte Macht ausdrückt, so ist gewiss, dass wir aus einer solchen Wirkung nicht auf das Daseyn einer Ursache schliessen können, deren Macht unendlich ist, sondern höchstens nur auf das einer Ursache, deren Macht grösser ist. Ich sage höchstens, denn es kann auch aus vielen zugleich zusammentreffenden Ursachen ein Werk entstehen, dessen Kraft und Macht zwar kleiner ist, als die Macht aller Ursachen mit einander, aber viel grösser, als die Macht einer jeden einzelnen Ursache. Weil sich aber die Naturgesetze (wie wir schon gezeigt haben), auf Unendliches erstrecken und gewissermassen unter der Form der Ewigkeit von uns gedacht werden und die Natur ihnen zufolge nach einer be-

[illegible]erlichen Ordnung zu Werke geht, so zeigen [illegible] auf gewisse Weise die Unendlichkeit, Ewig[illegible]lichkeit Gottes an. Wir machen demnach de[illegible] aus Wundern Gott und sein Daseyn und seine [illegible] erkennen können, sondern dass diese weit besser [illegible] und unveränderlichen Ordnung der Natur erschlossen [illegible] in diesem Schlusse von dem Wunder, inwiefern [illegible] nichts verstanden wird, als ein Werk, das die [illegible] Fassungskraft übersteigt oder dafür gehalten wird, [illegible] übersteige. Denn inwiefern man voraussetzte, dass es [illegible] der Natur zerstöre oder unterbreche oder ihren Ge[illegible] widerstreite, insofern könnte es (wie wir eben gezeigt haben) [illegible] keine Erkenntniss von Gott geben, sondern es würde im Gegentheil diejenige, die wir von Natur haben, aufheben und uns an Gott und an Allem zweifeln machen. Ich erkenne hier [illegible] keinen Unterschied an zwischen einem widernatürlichen und einem übernatürlichem Werke (das ist, wie Manche sagen, ein Werk, das zwar der Natur nicht widerstreitet, aber doch nicht von ihr hervorgebracht oder bewirkt werden kann). Denn da d[illegible] Wunder nicht ausserhalb der Natur, sondern in der Natur selbst geschieht, so muss es, obwohl es als übernatürlich angenommen wird, doch nothwendig die Ordnung der Natur unterbrechen, d[illegible] wir sonst als fest und unveränderlich nach den Rathschlüssen Gottes auffassen. Wenn also etwas in der Natur geschähe, was nicht aus ihren Gesetzen folgte, so würde diess nothwendig der Or[illegible]nung, die Gott auf ewig durch die allgemeinen Naturgesetze i[illegible] der Natur festgesetzt hat, widerstreiten; es würde diess also auch wider die Natur und ihre Gesetze seyn, und folglich der Glau[illegible] daran uns an Allem zweifeln machen und zum Atheismus führe[illegible] Und hiemit glaube ich das, was ich unter Zwei beabsichtigte, dur[illegible] hinlänglich feste Gründe dargethan zu haben, woraus wir abe[illegible]mals schliessen können, dass ein Wunder, sey es nun widernatür[illegible]lich oder übernatürlich, ein reiner Unsinn sey; und dass desswegen in der heil. Schrift unter einem Wunder weiter nichts verstan[illegible] werden könne, als ein Werk der Natur, das, wie wir schon [illegible]sagt haben, die Begriffe der Menschen übersteigt oder doch d[illegible] gehalten wird, dass es sie übersteige. Ehe ich nun auf den [illegible]ten Punkt übergehe, will ich zuvor diese unsere Meinung, d[illegible] wir [illegible] den Wundern Gott nicht erkennen können, dur[illegible] di[illegible] Schrift bestätigen. [illegible]chtet die Schrift d[illegible] ni[illegible]hrt, so kann es [illegible]richt aus ihr gefo[illegible]

werden, besonders daraus, dass Moses (5. B. Cap. 13) befiehlt, man solle einen verführerischen Propheten, ob er gleich Wunder thue, dennoch zum Tode verurtheilen. Er sagt nämlich so: „Und (wenn gleich) das Zeichen oder Wunder kommt, das er dir voraus gesagt hat, so sollst du (dennoch) nicht gehorchen den Worten dieses Propheten etc., weil der Herr euer Gott euch versucht etc.; jener Prophet (also) soll zum Tode verurtheilt werden" etc. Hieraus folgt deutlich, dass auch von falschen Propheten Wunder verrichtet werden können, und dass die Menschen, wenn sie nicht in der wahren Erkenntniss und Liebe Gottes recht befestigt sind, um Wunder willen eben so leicht falsche Götter, als den wahren Gott annehmen können. Denn er fügt hinzu: „Weil Jehova, euer Gott, euch versucht, um zu wissen, ob ihr ihn von ganzem Herzen und von ganzem Gemüthe liebt." Ferner konnten sich auch die Israeliten aus so vielen Wundern keinen gesunden Begriff von Gott bilden, welches die Erfahrung selbst bezeugt hat; denn als sie überzeugt waren, Moses sey von ihnen gegangen, so baten sie den Aaron um sichtbare Götter, und, welche Schande! ein Kalb war die Vorstellung von Gott, welche sie sich endlich aus so vielen Wundern gebildet hatten! Ungeachtet Asaph so viel Wunder gehört hatte, zweifelte er dennoch an Gottes Vorsehung und hätte beinahe den wahren Weg verlassen, wenn er nicht endlich die wahre Glückseligkeit erkannt hätte (s. Psalm 73). Auch Salomo, zu dessen Zeiten die Angelegenheiten der Juden in ihrer höchsten Blüthe standen, argwöhnt, dass Alles durch Zufall geschehe. (S. Prediger Cap. 3, V. 19, 20, 21, und Cap. 9, V. 2, 3 etc.) Endlich ist auch eben diess fast allen Propheten sehr dunkel gewesen, wie nämlich die Ordnung der Natur und die Schicksale der Menschen mit dem Begriffe, den sie sich von der göttlichen Vorsehung gebildet hatten, übereinstimmen könnten, was doch den Philosophen, die die Dinge nicht aus Wundern, sondern aus klaren Begriffen zu erkennen suchen, immer sehr klar gewesen ist, ich meine nämlich solche Philosophen, die das wahre Glück allein in die Tugend und Seelenruhe setzen und nicht darnach trachten, dass die Natur ihnen, sondern im Gegentheil dass sie der Natur gehorchen, weil sie gewiss wissen, dass Gott die Natur regiere, wie es deren allgemeine Gesetze, nicht aber, wie es die besondern Gesetze der menschlichen Natur erfordern; und dass also Gott nicht auf das menschliche Geschlecht allein, sondern auf die ganze Natur Rücksicht nehme. Es steht daher auch aus der heil. Schrift selber fest, dass die Wunder nicht die wahre Erkenntniss



von Gott geben, noch die Vorsehung Gottes deutlich lehren. Wenn man aber in der heil. Schrift öfters findet, dass Gott Wunder gethan habe, um sich den Menschen bekannt zu machen, wie 2. B. Mos. Cap. 10, V. 2, dass Gott die Aegypter verblendet und Zeichen von sich gegeben habe, damit die Israeliten erkennten, dass er Gott sey; so folgt doch daraus nicht, dass die Wunder es wirklich lehren, sondern es folgt daraus nur, dass die Juden solche Meinungen gehabt haben, dass sie durch jene Wunder leicht überzeugt werden konnten. Denn wir haben oben im zweiten Capitel deutlich gezeigt, dass die prophetischen oder diejenigen Beweisgründe, die aus der Offenbarung gebildet werden, nicht aus allgemeinen und gemeingültigen Begriffen gewonnen werden, sondern aus angenommenen, wenn gleich widersinnigen Vorstellungen und aus den Meinungen derer, welchen die Dinge geoffenbart werden oder die der heil. Geist überzeugen will; was wir durch viele Beispiele erläutert haben und auch durch das Zeugniss des Paulus, der unter den Griechen ein Grieche und unter den Juden ein Jude war. Ob aber gleich jene Wunder die Aegypter und Juden ihren angenommenen Meinungen gemäss überzeugen konnten, so konnten sie dennoch nicht die wahre Vorstellung und Erkenntniss Gottes verleihen, sondern sie nur zu dem Zugeständniss bringen, es gebe ein göttliches Wesen, das mächtiger sey, als alle ihnen bekannte Dinge, und das sich der Hebräer, denen damals Alles wider Erwarten auf das Glücklichste von Statten ging, vor allen andern Völkern annehme, denn dieses kann nur die Philosophie allein lehren. Die Juden und Alle, die die Vorsehung Gottes nur aus dem ungleichen Stande der menschlichen Dinge und dem wechselnden Schicksale der Menschen kannten, überredeten sich daher, dass die Juden Gott lieber wären, als die Anderen, obgleich sie doch die übrigen Menschen nicht an wahrer menschlicher Vollkommenheit übertroffen haben, wie wir schon im dritten Capitel gezeigt haben.

Ich gehe nun zum dritten Punkt fort, nämlich dazu, aus der heil. Schrift zu zeigen, dass die Rathschlüsse und Verordnungen Gottes und folglich seine Vorsehung im Grunde nichts anderes sind, als die Ordnung der Natur; d. h. dass die Schrift, wenn sie sagt, dieses oder jenes sey von Gott oder durch Gottes Willen geschehen, in der That damit nur verstehe, diess sey nach den Gesetzen und der Ordnung der Natur geschehen, keineswegs aber, dass, wie das Volk glaubt, die Natur so lange zu wirken aufgehört habe, oder dass ihre Ordnung eine Zeit lang unterbrochen worden sey.

Die heil. Schrift aber lehrt das, was zu ihrer Lehre nicht gehört, nicht unmittelbar, weil es ihre Sache nicht ist, die Dinge aus ihren natürlichen Ursachen, noch rein speculative Gegenstände zu lehren (wie wir bei dem göttlichen Gesetz gezeigt haben). Wir müssen desshalb das, was wir hier beabsichtigen, aus einigen Geschichten der Schrift, welche zufällig weitläufiger und umständlicher erzählt werden, durch Folgerung gewinnen; ich will daher eine Anzahl von solchen anführen. Im ersten Buche Samuels Cap. 9, V. 15 und 16 wird erzählt, Gott habe dem Samuel geoffenbart, dass er den Saul zu ihm schicken wolle, und gleichwohl schickte ihn Gott nicht zum Samuel, wie die Menschen Jemanden einem Andern zuzuschicken pflegen, sondern diese Sendung Gottes war nichts Anderes, als die Ordnung der Natur selbst. Saul suchte nämlich (wie in dem genannten Capitel erzählt wird) Eselinnen, die er verloren hatte; und als er schon im Begriff war, ohne sie nach Hause zurückzukehren, ging er, auf Anrathen seines Dieners, zum Propheten Samuel, um von ihm zu erfahren, wo er sie finden könnte; und aus der ganzen Erzählung ergiebt sich nicht, dass Saul, ausser dieser natürlichen Ordnung, einen andern Befehl von Gott gehabt habe, zu Samuel zu gehen. Im 105. Psalm V. 25 heisst es, Gott habe das Gemüth der Aegypter verändert, dass sie die Israeliten gehasst hätten. Auch diese Umänderung war ganz natürlich, wie aus dem 1. Cap. des 2. Buch Mosis erhellt, wo ein nicht geringer Beweggrund angegeben wird, der die Aegypter bewog, die Israeliten zur Knechtschaft herabzudrücken. Im 9. Cap. des 1. B. Mos. V. 13 sagt Gott zu Noah, er wolle einen Regenbogen in die Wolken setzen, welche Handlung Gottes ebenfalls gewiss nichts Anderes ist, als die Brechung und der Reflex der Sonnenstrahlen, welche die Strahlen selbst in den Wassertröpflein erleiden. Im 147. Ps. V. 18 wird jene natürliche Bewegung und Wärme des Windes, durch welche Reif und Schnee zerschmilzt, das Wort Gottes, und im 15. Vers wird Wind und Kälte der Ausspruch und das Wort Gottes genannt. Wind und Feuer heissen im 104. Psalm V. 4 Boten und Diener Gottes, und noch vieles Andere der Art findet man in der Schrift, welches auf das Deutlichste anzeigt, dass Rathschluss, Befehl, Ausspruch und Wort Gottes weiter nichts sind, als die Thätigkeit und Ordnung d[illegible] selbst. Es ist also kein Zweifel, dass Alles, was in d[illegible] erzählt wird, sich natürlich zugetragen habe, und d[illegible] Gott beigelegt, weil es, wie wir schon gezeigt hab[illegible] der Schrift nicht ist, die Dinge durch ihre natürl[illegible]

zu lehren, sondern nur solche Dinge zu erzählen, die die Einbildungskraft stark in Anspruch nehmen, und zwar nach derjenigen Methode und in der Schreibart, die am geschicktesten sind, für die Dinge Bewunderung zu erwecken, und folglich den Gemüthern des Volks Ehrfurcht einzuprägen. Wenn wir also Dinge in der heil. Schrift finden, von welchen wir die Ursachen nicht anzugeben wissen, und die ausser der Ordnung der Natur oder gar gegen dieselbe geschehen zu seyn scheinen, so dürfen wir uns daran nicht stossen, sondern wir müssen durchaus glauben, dass das, was geschehen ist, natürlich geschehen sey. Diess wird auch dadurch bestätigt, dass bei den Wundern mehrere Umstände vorkommen, — ob sie gleich freilich nicht immer erzählt werden, besonders wenn sie in poetischem Style besungen werden — Umstände, sage ich, die deutlich zeigen, dass die Wunder selbst natürliche Ursachen erfordern. Z. B. damit die Aegypter mit Aussatz behaftet würden, musste Moses Asche in die Luft streuen (s. 2. B. Mos. 9, V. 10). Die Heuschrecken kamen ebenfalls durch eine natürliche Verordnung Gottes, nämlich durch einen Ostwind, der den ganzen Tag und die ganze Nacht wehte, in das Land der Aegypter, und verliessen es auch wieder durch einen sehr starken Westwind (s. 2. B. Mos. 10, V. 13, 14, 19). Durch einen gleichen Befehl Gottes öffnete auch das Meer den Juden einen Weg (s. 2. B. Mos. 14. V. 21), nämlich durch den Ostwind, der die ganze Nacht hindurch sehr heftig wehte. Ferner musste Elisa, um den für todt gehaltenen Knaben wieder zu erwecken, sich mehrere Male auf ihn legen, bis der Knabe zuerst warm wurde und endlich die Augen öffnete (s. 2. B. der Könige 4, V. 34, 35). So werden auch im Evangelium Johannis im 9. Capitel einige Umstände erzählt, die Christus zur Heilung des Blinden benützte. Und so findet man in der heil. Schrift noch vieles Andere, welches deutlich zeigt, dass die Wunder Anderes als, wie man es nennt, eine absolute Verordnung Gottes erfordern. Es ist also anzunehmen, dass die Wunder, obgleich ihre Umstände und natürlichen Ursachen nicht immer und nicht alle erzählt werden, dennoch sich ohne dieselben nicht zugetragen haben. Diess steht auch aus dem 2. B. Mos. Cap. 14, V. 27 fest, wo nur erzählt wird, dass das Meer blos auf Mosis Wink wieder angeschwollen sey und keines Windes erwähnt wird. Gleichwohl heisst es im Lobgesange (2. B. Mos. 15, V. 10), dass diess dadurch geschehen sey, dass Gott mit seinem Winde (d. h. einem sehr starken) geblasen habe. Dieser Umstand wird also in der Geschichte übergangen, und das Wunder erscheint dadurch

Die heil. Schrift aber lehrt das, was zu ihrer Lehre nicht gehört, nicht unmittelbar, weil es ihre Sache nicht ist, die Dinge aus ihren natürlichen Ursachen, noch rein speculative Gegenstände zu lehren (wie wir bei dem göttlichen Gesetz gezeigt haben). Wir müssen desshalb das, was wir hier beabsichtigen, aus einigen Geschichten der Schrift, welche zufällig weitläufiger und umständlicher erzählt werden, durch Folgerung gewinnen; ich will daher eine Anzahl von solchen anführen. Im ersten Buche Samuels Cap. 9, V. 15 und 16 wird erzählt, Gott habe dem Samuel geoffenbart, dass er den Saul zu ihm schicken wolle, und gleichwohl schickte ihn Gott nicht zum Samuel, wie die Menschen Jemanden einem Andern zuzuschicken pflegen, sondern diese Sendung Gottes war nichts Anderes, als die Ordnung der Natur selbst. Saul suchte nämlich (wie in dem genannten Capitel erzählt wird) Eselinnen, die er verloren hatte; und als er schon im Begriff war, ohne sie nach Hause zurückzukehren, ging er, auf Anrathen seines Dieners, zum Propheten Samuel, um von ihm zu erfahren, wo er sie finden könnte; und aus der ganzen Erzählung ergiebt sich nicht, dass Saul, ausser dieser natürlichen Ordnung, einen andern Befehl von Gott gehabt habe, zu Samuel zu gehen. Im 105. Psalm V. 25 heisst es, Gott habe das Gemüth der Aegypter verändert, dass sie die Israeliten gehasst hätten. Auch diese Umänderung war ganz natürlich, wie aus dem 1. Cap. des 2. Buch Mosis erhellt, wo ein nicht geringer Beweggrund angegeben wird, der die Aegypter bewog, die Israeliten zur Knechtschaft herabzudrücken. Im 9. Cap. des 1. B. Mos. V. 13 sagt Gott zu Noah, er wolle einen Regenbogen in die Wolken setzen, welche Handlung Gottes ebenfalls gewiss nichts Anderes ist, als die Brechung und der Reflex der Sonnenstrahlen, welche die Strahlen selbst in den Wassertröpflein erleiden. Im 147. Ps. V. 18 wird jene natürliche Bewegung und Wärme des Windes, durch welche Reif und Schnee zerschmilzt, das Wort Gottes, und im 15. Vers wird Wind und Kälte der Ausspruch und das Wort Gottes genannt. Wind und Feuer heissen im 104. Psalm V. 4 Boten und Diener Gottes, und noch vieles Andere der Art findet man in der Schrift, welches auf das Deutlichste anzeigt, dass Rathschluss, Befehl, Ausspruch und Wort Gottes weiter nichts sind, als die Thätigkeit und Ordnung der Natur selbst. Es ist also kein Zweifel, dass Alles, was in der Schrift erzählt wird, sich natürlich zugetragen habe, und doch wird es Gott beigelegt, weil es, wie wir schon gezeigt haben, die Sache der Schrift nicht ist, die Dinge durch ihre natürlichen Ursachen

sprochen habe. Und zwar will ich diess darum, damit Niemand durch unrichtige Erklärung irgend eines Wunders unbesonnener Weise auf den Verdacht gerathe, er habe etwas in der Schrift gefunden, was dem Lichte der Natur widerstritte. Sehr selten geschieht es, dass die Menschen eine Sache, wie sie geschehen ist, so einfach erzählen, dass sie nichts von ihrem Urtheile in die Erzählung mischen. Ja, wenn sie etwas Neues sehen oder hören, werden sie gemeiniglich, wenn sie nicht sorgfältig gegen ihre vorgefassten Meinungen auf der Hut sind, so von denselben eingenommen, dass sie etwas ganz Anderes wahrnehmen, als was sie sehen oder wovon sie hören, dass es sich zugetragen haben soll; zumal wenn die Begebenheit über die Fassungskraft des Erzählers oder Zuhörers geht, vorzüglich aber, wenn sein Interesse dabei ins Spiel kömmt, dass sich die Sache auf eine bestimmte Weise zugetragen habe. Daher kommt es, dass die Leute in ihren Chroniken und Geschichten mehr ihre eigenen Meinungen, als die Begebenheiten selber erzählen, und dass ein and derselbe Fall von zwei Menschen, die verschiedene Meinungen haben, so abweichend erzählt wird, dass sie von zwei ganz verschiedenen Fällen zu reden scheinen, und endlich dass es oft nicht sehr schwer ist, aus den blossen Geschichten die Meinungen des Chronisten und Geschichtschreibers zu erforschen. Zur Bestätigung dessen könnte ich viele Beispiele, sowohl von Philosophen, die Naturgeschichte geschrieben haben, als von Chronisten anführen, wenn ich es nicht für überflüssig hielte. Aus der heil. Schrift aber will ich nur eines anführen, die übrigen mag der Leser für sich beurtheilen. Zur Zeit des Josua glaubten die Hebräer (wie wir schon oben bemerkt haben) mit der grossen Menge, die Sonne bewege sich in einer täglichen Bewegung, wie sie es nennen, die Erde aber stehe still; und dieser vorgefassten Meinung haben sie das Wunder angepasst, das ihnen begegnete, als sie gegen jene fünf Könige stritten; denn sie erzählten nicht einfach, jener Tag sey länger als gewöhnlich gewesen, sondern Sonne und Mond hätten still gestanden oder in ihrer Bewegung innegehalten; was ihnen auch damals sehr dienlich seyn konnte, um die Heiden, die die Sonne anbeteten, zu überführen, und durch die Erfahrung selbst zu beweisen, dass die Sonne unter der Herrschaft eines andern göttlichen Wesens stehe, auf dessen Wink sie ihre natürliche Ordnung zu verändern gezwungen sey. Sie fassten und erzählten also theils aus Religion, theils aus vorgefassten Meinungen die Sache ganz anders, als sie wirklich hat geschehen können. Um also die Wunder der Schrift

erklären und aus ihren Erzählungen verstehen zu können, wie sie sich wirklich zugetragen haben, muss man nothwendig die Meinungen derjenigen kennen, die sie zuerst erzählt und die sie uns schriftlich überliefert haben, und dann diese Meinungen von dem unterscheiden, was ihnen die Sinne darstellen konnten. Denn sonst werden wir ihre Meinungen und Urtheile mit dem Wunder selbst, wie es sich wirklich zugetragen hat, vermischen, und nicht blos hiezu ist es dienlich ihre Meinungen zu kennen, sondern auch um nicht wirklich geschehene Dinge mit eingebildeten und solchen, die blos prophetische Bilder waren, zu vermischen. Denn in der Schrift wird Vieles als wirklich erzählt und wurde auch für wirklich gehalten, was blosse Bilder und Einbildung war, wie z. B. dass Gott (das höchste Wesen) vom Himmel herabgestiegen sey (s. 2. B. Mos. 19, 18 und 5. B. Mos. 5, 22), und dass der Berg Sinai desshalb geraucht habe, weil Gott, mit Feuer umgeben, auf denselben herabgekommen wäre, und dass Elias in einem feurigen Wagen und mit feurigen Rossen gen Himmel gefahren sey u. s. w. Alles diess waren in der That weiter nichts, als Bilder, die den Meinungen derjenigen angepasst waren, die uns dieselben, so wie sie sich ihnen darstellten, nämlich als wahrhafte Begebenheiten, überliefert haben. Denn Alle, die sich nur einigermassen über das gemeine Bewusstseyn erheben, wissen, dass Gott weder eine rechte noch eine linke Hand habe, dass er sich weder bewege noch ruhe noch an einem Orte, sondern schrankenlos unendlich sey, und dass alle Vollkommenheiten in ihm enthalten seyen. Dieses, sage ich, wissen diejenigen, welche die Dinge nach den Auffassungen des reinen Verstandes und nicht darnach beurtheilen, wie die Einbildungskraft von den äusseren Sinnen affizirt wird, wie es die Gewohnheit des Volkes ist, das sich also Gott als körperlich und als königlichen Machthaber vorstellt, dessen Thron es sich in der Wölbung des Himmels über den Sternen in der Phantasie vorstellt, deren Entfernung von der Erde es nicht für sehr weit hält. Und diesen und ähnlichen Meinungen sind (wie gesagt) sehr viele Fälle in der Schrift angepasst, die desswegen von den Philosophen nicht für wirklich angenommen werden müssen. Endlich, um einsehen zu lernen, wie die Wunder wirklich geschehen sind, ist die Kenntniss der Redensarten und Tropen der Hebräer wichtig; denn wer seine Aufmerksamkeit nicht hinlänglich auf diese richtet, wird der Schrift viele Wunder andichten, welche ihre Verfasser gar nicht zu erzählen gedachten, und somit nicht blos die Sachen und Wunder, wie sie wirklich geschehen

[illegible] Schriften [illegible] Cap. V. 7 [illegible] ganzen Tag [illegible] Nacht [illegible] W[illegible] [illegible] Gott [illegible] getragen [illegible] Redensarten [illegible] zu beschr[illegible] Capitel [illegible] die Ster[illegible] Licht [illegible] verfinstern, [illegible] Ich mein[illegible] der Verheeru[illegible] darauf [illegible] erschüttern, und [illegible] So auch, wenn [illegible] von Babylon [illegible] keinen Durst [illegible] und sie litten [illegible] er liess ihnen Wasser [illegible] und Wasser flossen [illegible] er blos sagen, dass [illegible] pflegt. Quellen finden [illegible] Durst [illegible] würden; denn es ist [illegible] des Cyrus nach Jerusalem [illegible] Wunder nicht begegnet sind. [illegible] Art kommt sehr Vieles in der heil. Schrift vor, was blos Ausdrucksweise der Juden war, und es ist nicht nöthig, hier Alles einzeln aufzuzählen, sondern ich möchte nur diess im Allgemeinen bemerkt wissen, dass die Hebräer gewohnt waren, mit dergleichen Redensarten nicht nur ihren Vortrag zu schmücken, sondern auch und zwar hauptsächlich gottesfürchtig zu sprechen. Desswegen findet man also in der heil. Schrift „Gott segnen“ für „fluchen“ (s. I. B. der Könige Cap. 21, V. 10 und Hiob Cap. 2, V. 9), und aus demselben Grunde bezogen sie auch Alles auf Gott. Und so scheint die Schrift nichts als Wunder zu erzählen, und zwar wenn sie von ganz natürlichen Dingen spricht, wovon wir bereits oben



mehrere Beispiele angeführt haben. Man muss also glauben, dass, wenn die Schrift sagt, Gott habe das Herz des Pharao verhärtet, diess nichts Anderes bedeute, als dass Pharao hartnäckig gewesen sey; und wenn gesagt wird, Gott habe die Himmelsfenster geöffnet, so bedeutet diess blos, dass es stark geregnet habe, und dergleichen mehr. Wenn man also sorgfältig darauf achtet, dass Vieles sehr kurz, ohne alle Nebenumstände und beinahe verstümmelt erzählt wird, so wird man fast nichts in der Schrift finden, wovon sich beweisen liesse, dass es dem Lichte der Natur widerspräche; und dagegen wird man Vieles, was höchst dunkel erschienen ist, bei mässigem Nachdenken verstehen und leicht erklären können. Und so glaube ich das, was ich mir vorgesetzt hatte, deutlich genug gezeigt zu haben. Ehe ich jedoch dieses Capitel schliesse, bleibt noch etwas Anderes übrig, woran ich hier erinnern will, nämlich dass ich hier in Bezug auf die Wunder nach einer ganz andern Methode als bei der Prophezeihung verfahren habe. Von der Prophezeihung nämlich habe ich nichts behauptet, als was ich aus den in den heiligen Schriften geoffenbarten Grundsätzen schliessen konnte; hier aber habe ich das Hauptsächlichste nur aus Grundsätzen, die uns durch das natürliche Licht bekannt sind, entwickelt. Ich that dieses absichtlich, weil ich von der Weissagung, da sie über die menschliche Fassungskraft geht und eine rein theologische Frage ist, nichts behaupten und nur aus geoffenbarten Grundsätzen wissen konnte, worin sie hauptsächlich bestanden habe; und so war ich dort genöthigt, eine Geschichte der Weissagung herzustellen und daraus einige Dogmen zu bilden, die mich über die Natur und die Eigenschaften der Prophezeihung, so weit diess geschehen konnte, belehren sollten. Hier aber bei den Wundern hatte ich, weil das, was wir untersuchen, durchaus philosophisch ist (ob wir nämlich zugeben können, dass etwas in der Natur geschehe, das ihren Gesetzen widerstreite oder aus ihnen nicht folgen könne), nichts dergleichen nöthig; ja ich hielt es sogar für rathsamer, diese Frage aus den durch das natürliche Licht erkannten Grundsätzen, als den am meisten bekannten, zu entwickeln. Ich sage, dass ich es für rathsamer gehalten habe, denn ich hätte diese Frage auch blos aus Dogmen und Grundsätzen der Schrift leicht lösen können, was ich, damit es Jedem einleuchte, hier kurz zeigen will. Die Schrift behauptet an einigen Stellen von der Natur im Allgemeinen, dass sie eine feste und unveränderliche Ordnung beobachte, wie im 148. Psalm V. 6 und Jerem. Cap. 31 V. 35, 36. Ausserdem lehrt der Philo-

soph in seinem Prediger Cap. 1, V. 9, ganz deutlich, dass nichts Neues in der Natur geschehe; und im 10. und 11. Vers sagt er, eben dieses erläuternd, dass, obgleich zuweilen etwas geschehe, das neu scheine, es doch nicht neu sey, sondern sich in den vergangenen Jahrhunderten, von welchen kein Andenken mehr übrig sey, schon zugetragen habe, denn wie er selber sagt, die Gegenwart hat keine Erinnerung an die Vergangenheit, und die Gegenwart wird keine Erinnerung bei der Zukunft haben. Sodann sagt er im 3. Cap. V. 11: Gott habe Alles weislich auf seine Zeit geordnet und im 14. Vers: er wisse, dass Alles, was Gott thue, ewig bleiben werde und diesem weder etwas hinzugesetzt noch genommen werden könne; Alles diess lehrt ganz deutlich, dass die Natur eine feste und unveränderliche Ordnung beobachte, und dass Gott in allen uns bekannten und unbekannten Jahrhunderten derselbe gewesen sey, und dass die Gesetze der Natur so vollkommen und fruchtbar seyen, dass ihnen weder etwas zugesetzt noch genommen werden könne, und endlich dass die Wunder den Menschen blos wegen ihrer Unwissenheit als etwas Neues erscheinen. Diess wird also in der Schrift ausdrücklich gelehrt, nirgends aber, dass in der Natur sich etwas zutrage, das ihren Gesetzen widerspräche oder nicht aus ihnen folgen könnte; man darf diess also auch nicht der Schrift andichten. Hierzu kommt noch, dass die Wunder Ursachen und Umstände erfordern (wie wir schon gezeigt haben), und dass sie keineswegs aus, ich weiss nicht was für einer königlichen Herrschaft, die das Volk Gott andichtet, sondern aus der göttlichen Herrschaft und dem göttlichen Rathschlusse, d. h. (wie wir auch aus der Schrift selber gezeigt haben) aus den Gesetzen der Natur und ihrer Ordnung folgen, und endlich, dass auch von Betrügern Wunder vollbracht werden können, wie aus dem 13. Cap. des 5. B. Mosis, und dem 24. Cap. bei Matthäus im 24. Vers sich ergiebt. Hieraus folgt ferner aufs Deutlichste, dass die Wunder natürliche Begebenheiten gewesen sind und also dergestalt erklärt werden müssen, dass sie (um mich der Worte Salomo's zu bedienen) weder als etwas Neues, noch als der Natur widerstreitend erscheinen, sondern vielmehr, wenn es geschehen konnte, als Dinge, die mit den Naturerscheinungen ganz übereinstimmen. Und damit dieses von Jedem um so leichter geschehen könne, habe ich einige Regeln gegeben, die blos der Schrift entnommen sind. Obgleich ich aber sage, dass die Schrift dieses lehre, so verstehe ich doch darunter nicht, dass sie diess als zur Seligkeit nothwendige Lehre gebe, sondern nur, dass die Propheten dieses eben so,



wie wir, angenommen haben. Es steht daher Jedem frei, darüber zu urtheilen, was ihm besser dünkt, um die Verehrung Gottes und die Religion mit ganzer Seele zu üben. Dieser Meinung ist auch Josephus; denn am Schlusse des zweiten Buchs der Alterthümer schreibt er: „Niemand aber misstraue dem Worte Wunder; wenn alte arglose Männer glauben, es sey der Weg der Rettung durch das Meer gegangen; sey er nun durch den Willen Gottes oder von selbst entdeckt worden, da ja auch denen, die mit Alexander, dem Könige von Macedonien waren, einst und schon vor Alters von den Widersachern das pamphylische Meer zertheilt ward; und da kein anderer Weg war, bot es ihnen einen Uebergang, da Gott die Oberherrschaft der Perser durch ihn stürzen wollte, und diess bezeugen Alle, die Alexanders Thaten beschrieben haben. Von diesen Dingen mag daher Jeder halten, was er will." Diess sind die Worte des Josephus und sein Urtheil von dem Glauben an Wunder.

Siebentes Capitel.

Von der Auslegung der Schrift.

Zwar ist in Aller Munde, dass die heil. Schrift das Wort Gottes sey, das die Menschen die wahre Glückseligkeit oder den Weg zum Heil lehre; aber eigentlich urtheilt man ganz anders. Denn der gemeine Haufe scheint sich um nichts weniger zu kümmern, als darum, dass er nach den Vorschriften der heil. Schrift lebe, und fast Alle sehen wir eigene Erdichtungen für Gottes Wort ausgeben, und nur darauf bedacht, unter dem Vorwande der Religion die Andern zu zwingen, dass sie denken wie sie. Wir sehen, sage ich, dass die Theologen meist darum besorgt gewesen sind, wie sie ihre Erdichtungen und Sätze aus der heil. Schrift gewaltsam herausdeuten und mit göttlicher Autorität schützen könnten, und dass sie in keiner Sache mit weniger Gewissenhaftigkeit und mit mehr Leichtsinn verfahren, als in der Erklärung der Schrift oder des Sinnes des heil. Geistes, und wenn sie ja dabei Etwas bekümmert, so ist es keineswegs, dass sie sich fürchten, dem heil. Geiste einen Irrthum anzudichten und sich vom Wege des Heils zu verirren, sondern blos, dass sie von Andern eines Irrthums überführt werden und also ihre eigene Autorität zu Grunde gehe und sie von Andern verachtet werden könnten.



soph in seinem Prediger Cap. 1, V. 9, ganz deutlich, dass nichts Neues in der Natur geschehe; und im 10. und 11. Vers sagt er, eben dieses erläuternd, dass, obgleich zuweilen etwas geschehe, das neu scheine, es doch nicht neu sey, sondern sich in den vergangenen Jahrhunderten, von welchen kein Andenken mehr übrig sey, schon zugetragen habe, denn wie er selber sagt, die Gegenwart hat keine Erinnerung an die Vergangenheit, und die Gegenwart wird keine Erinnerung bei der Zukunft haben. Sodann sagt er im 3. Cap. V. 11: Gott habe Alles weislich auf seine Zeit geordnet und im 14. Vers: er wisse, dass Alles, was Gott thue, ewig bleiben werde und diesem weder etwas hinzugesetzt noch genommen werden könne; Alles diess lehrt ganz deutlich, dass die Natur eine feste und unveränderliche Ordnung beobachte, und dass Gott in allen uns bekannten und unbekannten Jahrhunderten derselbe gewesen sey, und dass die Gesetze der Natur so vollkommen und fruchtbar seyen, dass ihnen weder etwas zugesetzt noch genommen werden könne, und endlich dass die Wunder den Menschen blos wegen ihrer Unwissenheit als etwas Neues erscheinen. Diess wird also in der Schrift ausdrücklich gelehrt, nirgends aber, dass in der Natur sich etwas zutrage, das ihren Gesetzen widerspräche oder nicht aus ihnen folgen könnte; man darf diess also auch nicht der Schrift andichten. Hierzu kommt noch, dass die Wunder Ursachen und Umstände erfordern (wie wir schon gezeigt haben), und dass sie keineswegs aus, ich weiss nicht was für einer königlichen Herrschaft, die das Volk Gott andichtet, sondern aus der göttlichen Herrschaft und dem göttlichen Rathschlusse, d. h. (wie wir auch aus der Schrift selber gezeigt haben) aus den Gesetzen der Natur und ihrer Ordnung folgen, und endlich, dass auch von Betrügern Wunder vollbracht werden können, wie aus dem 13. Cap. des 5. B. Mosis, und dem 24. Cap. bei Matthäus im 24. Vers sich ergiebt. Hieraus folgt ferner aufs Deutlichste, dass die Wunder natürliche Begebenheiten gewesen sind und also dergestalt erklärt werden müssen, dass sie (um mich der Worte Salomo's zu bedienen) weder als etwas Neues, noch als der Natur widerstreitend erscheinen, sondern vielmehr, wenn es geschehen konnte, als Dinge, die mit den Naturerscheinungen ganz übereinstimmen. Und damit dieses von Jedem um so leichter geschehen könne, habe ich einige Regeln gegeben, die blos der Schrift entnommen sind. Obgleich ich aber sage, dass die Schrift dieses lehre, so verstehe ich doch darunter nicht, dass sie diess als zur Seligkeit nothwendige Lehre gebe, sondern nur, dass die Propheten dieses eben so,

wir in nichts gewiss wissen, was die Schrift oder was der heil. Geist lehren will. Von dieser Methode aber, die Schrift zu erklären, sage ich, um es hier kurz zusammen zu fassen, dass sie von der Methode die Natur zu erklären nicht verschieden sey, sondern ganz mit derselben übereinstimme. Denn wie die Methode, die Natur zu erklären, hauptsächlich darin besteht, dass wir eine Geschichte der Natur entwerfen und daraus, als aus sichern Thatsachen, die Definitionen der natürlichen Dinge erschliessen; eben so ist es zur Erklärung der heil. Schrift nöthig, ihre einfache Geschichte zu entwerfen und aus dieser, als aus sichern Thatsachen und Principien auf den Sinn der Verfasser der Schrift durch regelrechte Folgerungen zu schliessen. Denn so wird Jeder (wenn er nämlich zur Erklärung der Schrift und Erörterung der in ihr enthaltenen Dinge keine andern Grundsätze und Thatsachen, als nur solche gelten lässt, die aus der Schrift selbst und ihrer Geschichte genommen sind) ohne alle Gefahr des Irrthums immer fortschreiten und dasjenige, was unsere Fassungskraft überschreitet, eben so sicher erörtern können, als dasjenige, was wir durch das natürliche Licht erkennen. Damit aber deutlich feststehe, dass dieser Weg nicht blos sicher, sondern auch der einzige sey, und dass er mit der Methode die Natur zu erklären übereinstimme, ist zu bemerken, dass die Schrift sehr oft von Dingen handelt, die aus Grundsätzen, welche durch das natürliche Licht bekannt sind, nicht abgeleitet werden können; denn Geschichten und Offenbarungen machen den grössten Theil der Schrift aus. Die Geschichten aber enthalten hauptsächlich Wunder, (d. h. wie wir im vorigen Capitel gezeigt haben) Erzählungen von ungewöhnlichen Naturereignissen, die den Meinungen und Urtheilen der Geschichtschreiber, die sie beschrieben haben, angepasst sind; die Offenbarungen aber sind auch den Meinungen der Propheten angepasst, wie wir im zweiten Capitel dargethan haben, und gehen wirklich über die menschliche Fassungskraft. Daher muss die Erkenntniss aller dieser Dinge, d. h. fast alles dessen, was in der Schrift enthalten ist, auch nur in der Schrift allein gesucht werden, wie die Kenntniss der Natur in der Natur selber. Was die moralischen Lehren betrifft, die ebenfalls in der Bibel enthalten sind, so kann man sie zwar selbst aus allgemeinen Begriffen beweisen, allein man kann doch aus diesen nicht beweisen, dass die Schrift sie lehre, sondern dieses kann nur aus der Schrift selber feststehen. Ja, wenn wir die Göttlichkeit der Schrift ohne Vorurtheil bezeugen wollen, so muss es uns aus derselben allein feststehen, dass sie die wahren moralischen Grund-

sicher seyn, denn nur hieraus kann ihre Göttlichkeit bewiesen werden. Denn wir haben gezeigt, dass die Gewissheit der Prophezeiungen hauptsächlich darauf beruhte, dass die Propheten ein rechtes und gutes Gemüth hatten. Deshalb müssen auch wir eben davon versichert seyn, um ihnen Glauben beimessen zu können. Dass sich aber aus Wundern die Göttlichkeit Gottes nicht beweisen lasse, haben wir auch schon dargethan, um zu geschweigen, dass sie auch von einem falschen Propheten verrichtet werden können. Demnach kann die Göttlichkeit der heil. Schrift bloss daraus feststehen, dass sie die wahre Tugend lehrt. Dies kann aber allein aus der heil. Schrift allein festgestellt werden. Könnte diess nicht geschehen, so würden wir sie nicht ohne grosses Vorurtheil annehmen und von ihrer Göttlichkeit zeugen. Die ganze Erkenntniss der Schrift muss also allein in ihr selbst gesucht werden. Endlich giebt die Schrift von den Dingen, über welche sie redet, keine Definitionen, wie die Natur diess auch nicht thut. Wie wir also aus den verschiedenen Thätigkeiten der Natur die Definitionen der natürlichen Dinge erschliessen müssen, ebenso müssen wir diese aus den verschiedenen Erzählungen, die uns über jeden einzelnen Gegenstand in der Bibel vorkommen, entwickeln. Die allgemeine Regel für die Auslegung der Schrift ist also, der Schrift nichts als ihre Lehre zuzuschreiben, was wir nicht ausdrücklich aus ihrer Geschichte erkannt haben. Wie aber ihre Geschichte beschaffen seyn, und was sie hauptsächlich erzählen muss, davon muss nun hier geredet werden. Nämlich

I. muss sie die Natur und die Eigenthümlichkeiten der Sprache enthalten, in welcher die Bücher der Schrift geschrieben worden sind, und die ihre Verfasser zu reden pflegten. Denn so werden wir alle Bedeutungen, die eine jede Rede nach dem allgemeinen Sprachgebrauch zulassen kann, auffinden können. Und weil alle Schriftsteller sowohl des alten wie des neuen Testaments Hebräer waren, so ist gewiss, dass die Geschichte der hebräischen Sprache vor allen andern zu wissen nothwendig sey, nicht nur um die Bücher des alten Testaments, die in dieser Sprache geschrieben sind, sondern auch um die des neuen Testaments zu verstehen; denn ob diese gleich in andern Sprachen bekannt gemacht worden sind, so hebraisiren sie doch.

II. Muss sie die Aussprüche eines jeden Buchs zusammenstellen und auf Hauptpunkte zurückführen, damit man so alle, die über denselben Gegenstand vorfinden, gleich zur Hand habe. dann muss sie auch alle diejenigen aufzeichnen, welche zweideutig

oder dunkel sind oder einander zu widersprechen scheinen. Ich nenne aber hier diejenigen Aussprüche dunkel oder klar, deren Sinn aus dem Zusammenhange der Rede durch die Vernunft leicht oder schwer erfasst wird. Denn hier ist es uns blos um den Sinn der Reden und nicht um die Wahrheit derselben zu thun. Ja, wir müssen uns sogar vor Allem hüten, solange wir den Sinn der Schrift suchen, uns nicht vor unserm Vernunftgebrauche, insofern er auf Grundsätze der natürlichen Erkenntniss gegründet ist (geschweige denn von Vorurtheilen), vorher einnehmen zu lassen. Damit man aber den wahren Sinn nicht mit der Wahrheit der Dinge vermenge, muss jener blos aus dem Sprachgebrauche ermittelt werden oder durch einen Vernunftschluss, der keine andere Grundlage als die Schrift anerkennt. Damit diess Alles deutlicher verstanden werde, will ich es durch ein Beispiel erläutern. Die Aussprüche Mosis, dass G o t t e i n F e u e r, dass er e i n e i f e r s ü c h t i g e r G o t t sey, sind ganz klar, solange wir blos auf die Bedeutung der Worte sehen, und ich setze sie darum auch unter die klaren, ob sie gleich in Beziehung auf Wahrheit und Vernunft sehr dunkel sind; ja, obgleich ihr buchstäblicher Sinn dem natürlichen Lichte widerstreitet, so wird dennoch, wenn er nicht auch den aus der Geschichte der Schrift genommenen Principien und Grundsätzen klar entgegensteht, dieser Sinn, nämlich der buchstäbliche, beibehalten werden müssen, und dagegen, wenn man fände, dass diese Aussprüche nach ihrer buchstäblichen Erklärung aus der Schrift genommenen Principien widersprächen, so müssten sie, wenn sie auch noch so gut mit der Vernunft übereinstimmten, dennoch anders (nämlich metaphorisch) erklärt werden. Um also zu wissen, ob Moses geglaubt habe, dass Gott ein Feuer sey oder nicht, muss man diess durchaus nicht daraus schliessen, dass diese Meinung mit der Vernunft übereinstimme, oder dass sie dem widerstreite, sondern nur aus andern Aussprüchen des Moses selbst. Weil nämlich Moses an sehr vielen Stellen auch deutlich lehrt, dass Gott keine Aehnlichkeit mit sichtbaren Dingen habe, die im Himmel, auf der Erde oder im Wasser sind, so ist daraus zu schliessen, dass dieser Ausspruch oder jene alle metaphorisch erklärt werden müssen. Weil man aber von dem buchstäblichen Sinn so wenig als möglich abgehen soll, muss man vorher untersuchen, ob dieser einzige Ausspruch: „G o t t i s t e i n F e u e r," ausser dem buchstäblichen, noch einen andern Sinn zulasse, d. h. ob das Wort Feuer noch etwas Anderes als das natürliche Feuer bezeichne. Fände man nicht, dass es nach dem Sprachgebrauch noch etwas Anderes

bedeutete, so dürfte auch dieser Ausspruch auf keine ander...
erklärt werden, so sehr er auch der Vernunft widerspräche...
mehr müssten im Gegentheil alle anderen Aussprüche, wenn s...
gleich der Vernunft ganz gemäss wären, dennoch diesem ang...
werden. Könnte aber auch dieses nicht aus dem Sprachgebrau...
geschehen, so würden diese Aussprüche unvereinbar seyn, u...
das Urtheil über sie müsste sonach aufgeschoben werden. W...
aber das Wort Feuer auch für Zorn und Eifersucht gebra...
wird (s. Hiob Cap. 31, V. 12), so lassen sich daraus die Ausspr...
Mosis leicht vereinigen, und wir schliessen mit vollem Rechte, d...
diese beiden Aussprüche, „Gott ist ein Feuer und Gott ...
eifersüchtig," ein und derselbe Ausspruch sind. Weil fer...
Moses deutlich lehrt, Gott sey eifersüchtig, und nirgends lehrt, d...
Gott ohne Leidenschaften oder Gemüthsschwächen sey, so m...
man hieraus eben diess schliessen, dass Moses geglaubt habe, o...
dass er es wenigstens habe lehren wollen, wie sehr wir auch g...
ben mögen, dass dieser Ausspruch der Vernunft widerstreite. De...
wir dürfen, wie wir schon gezeigt haben, den Sinn der Schr...
nicht nach den Eingebungen unserer Vernunft und nach unser...
vorgefassten Meinungen verdrehen, sondern die ganze Erkenntn...
der Bibel muss aus ihr allein geschöpft werden.

III. Endlich muss diese Geschichte die Schicksale aller Büch...
der Propheten, deren Andenken auf uns gekommen ist, erzähle...
nämlich das Leben, den Charakter und die Bestrebungen des Ve...
fassers eines jeden Buchs, wer er gewesen sey, bei welcher Geleg...
heit, zu welcher Zeit, für wen und endlich in welcher Sprache ...
geschrieben habe. Sodann auch das Schicksal eines jeden Buch...
nämlich, wie es früher aufgenommen worden und in welche Hä...
es gefallen sey, ferner wie viel verschiedene Leesearten es geb...
habe und auf wessen Anrathen es unter die heil. Bücher auf...
nommen worden sey, und endlich, wie alle Bücher, die jetzt A...
als heilig anerkennen, zu einem Ganzen verbunden worden sey...
Alles diess, sage ich, enthält die Geschichte der Schrift. De...
um zu wissen, welche Aussprüche als Gesetze, und welche ...
moralische Lehrsätze aufgestellt werden, ist es wichtig, das Leb...
den Charakter und die Bestrebungen des Verfassers zu kenne...
dazu kommt noch, dass wir desto leichter im Stande sind, Jem...
des Worte zu erklären, je besser wir seinen Genius und seine Be...
gabung kennen. Um ferner die ewigen Lehrsätze nicht mit den...
zu vermengen, die nur für eine Zeit oder Wenigen erspriess...
seyn konnten, ist es auch wichtig zu wissen, bei welcher Vera...

assung, zu welcher Zeit, welcher Nation oder für welches Jahrhundert alle Lehrsätze geschrieben worden seyen. Endlich ist es auch wichtig, alles Uebrige, was wir noch angegeben haben, zu wissen, damit wir auch ausser der Glaubwürdigkeit eines jeden Buchs wissen, ob es durch verfälschende Hände habe verunstaltet werden können oder nicht; ob sich Irrthümer eingeschlichen haben, ob sie von genugsam erfahrenen und glaubwürdigen Männern corrigirt worden seyen. Alles dieses ist höchst nothwendig zu wissen, damit wir nicht von blindem Ungestüm hingerissen Alles, was uns aufstösst, sondern nur das annehmen, was gewiss und unbezweifelt ist.

Erst nachdem wir eine solche Geschichte der Schrift besitzen und fest beschlossen haben werden, nichts als Lehre der Propheten bestimmt aufzustellen, das nicht aus dieser Geschichte folgt oder aufs Deutlichste daraus hergeleitet werden kann, erst dann wird es Zeit seyn, uns zur Ergründung des Sinnes der Propheten und des heiligen Geistes anzuschicken. Aber auch hierzu wird eine Methode und Ordnung erfordert, die derjenigen ähnlich ist, deren wir uns zur Erklärung der Natur aus ihrer eigenen Geschichte bedienen. Denn, wie wir uns in Erforschung der natürlichen Dinge vor allem Andern bemühen, das Allgemeinste und der ganzen Natur Gemeinsame zu erforschen, nämlich Bewegung und Ruhe und ihre Gesetze und Regeln, die die Natur beständig beobachtet und durch welche sie beständig thätig ist und von diesen stufenweise zu minder Allgemeinem fortschreiten; ebenso müssen wir auch aus der Geschichte der Schrift zuerst dasjenige heraussuchen, was das Allgemeinste und die Basis und Grundlage der ganzen Schrift ist, und was endlich in ihr, als ewige und allen Menschen nützlichste Lehre, von allen Propheten empfohlen wird; z. B. dass ein einiger und allmächtiger Gott ist, den man allein anbeten muss, und der für Alle sorgt und die über Alles liebt, die ihn anbeten und den Nächsten wie sich selbst lieben u. s. w. Dieses und Aehnliches, sage ich, lehrt die Schrift allenthalben so deutlich und ausdrücklich, dass noch Niemand über ihren Sinn hinsichtlich dieser Dinge zweifelhaft gewesen ist. Was aber Gott sey, und auf welche Weise er alle Dinge sehe und über sie wache, diese und ähnliche Punkte lehrt die heilige Schrift nicht ausdrücklich und als ewige Lehre, vielmehr haben wir schon oben gezeigt, dass die Propheten selber hierüber nicht übereingestimmt haben, und desshalb darf man nichts als Lehre des heil. Geistes aufstellen, wenn es sich gleich durch das natürliche Licht ganz gut bestimmen liesse. Hat man nun diese allgemeine Lehre

[illegible] muss man darauf [illegible] des gewi[illegible] [illegible] Lehre gleich[illegible] [illegible] besondern äus[illegible] [illegible] eine V[illegible] [illegible] Dunkeles [illegible] [illegible] muss aus der [illegible] [illegible] bestimmt wer[illegible] [illegible] widersprech[illegible] [illegible] zu welcher Zeit [illegible] Wenn z. B. Christus [illegible] Trost empfangen [illegible] für Trauer [illegible] dass wir nichts trau[illegible] [illegible] Matth. 5. V. 3[illegible] [illegible] und die Ge[illegible] [illegible] können diejeni[illegible] [illegible] das Reich Gottes [illegible] die Bill[illegible] [illegible] und alle anderen Glücksgüter [illegible] So [illegible] wenn er sagt: sondern dem, der dich auf deinen rechten Bac[illegible] [illegible] biete auch den andern dar, und was darauf folgt. We[illegible] Christus diess als Gesetzgeber den Richtern befohlen hätte, [illegible] hätte er durch dieses Gebot das Gesetz Moses aufgehoben, w[illegible] gegen er sich doch offenbar erklärt (s. Matth. 5. V. 17.). Des[illegible] halb muss man sehen, wer dieses gesagt habe, wem, und [illegible] welcher Zeit. Christus nämlich hat es gesagt, der nicht wie [illegible] Gesetzgeber Gesetze einführte, sondern als Lehrer Lehren g[illegible] weil er (wie wir oben gezeigt haben) nicht sowohl die äu[illegible] lichen Handlungen, als vielmehr das Gemüth bessern wollte. Fer[illegible] sagte er diess unterdrückten Menschen, die in einem verder[illegible] Staate lebten, in welchem die Gerechtigkeit ganz vernachläs[illegible] wurde, und dessen Untergang er nahe bevorstehen sah. [illegible] aber sehen wir, dass eben dasselbe, was hier Christus bei [illegible] bevorstehenden Zerstörung der Stadt lehrt, auch Jeremias bei [illegible] ersten Verwüstung der Stadt, also zu einer ähnlichen Zeit ge[illegible] hatte (s. Klagelieder Cap. 3 die Buchstaben Tet und Jot). [illegible] die Propheten dieses also nur zur Zeit der Unterdrückung ge[illegible] haben und es nirgends als Gesetz vorgeschrieben ist, und [illegible] Gegentheil Moses (der nicht zur Zeit der Unterdrückung sch[illegible]



sondern — wohlgemerkt — für die Einrichtung eines guten Staats arbeitete), obwohl er ebenfalls Rache und Hass gegen den Nächsten verdammte, dennoch befahl, dass Auge mit Auge gebüsst werden sollte; so ergiebt sich hieraus auf das Deutlichste allein aus den Grundsätzen der Schrift selbst, dass die Lehre Christi und des Jeremias von Duldung der Unbilden und der unbedingten Nachgiebigkeit gegen die Bösewichte nur an solchen Orten, wo die Gerechtigkeit vernachlässigt wird und zu Zeiten der Unterdrückung ihre Statt habe, keineswegs aber in einem wohl regierten Staate; ja in einem guten Staate, wo die Gerechtigkeit geschützt wird, ist sogar jeder, wenn er sich gerecht erweisen will, verbunden, die Unbilden vor den Richter zu bringen (s. 3. Buch Mos. 5, V. 1), nicht aus Rachsucht (s. ebend. C. 19, V. 17, 18), sondern in der Absicht, die Gerechtigkeit und die Gesetze des Vaterlands zu schützen, und damit es den Schlechten nicht Vortheil bringe, schlecht zu seyn. Alles diess stimmt auch mit der natürlichen Vernunft vollkommen überein. Ich könnte noch mehr dergleichen Beispiele anführen; aber ich halte diese für hinreichend, um meine Meinung und die Nützlichkeit dieser Methode darzuthun, was mich hier allein bekümmert. Allein bisher haben wir nur diejenigen Aussprüche der Schrift zu erforschen gelehrt, welche die Sitte des Lebens betreffen und die desswegen leichter erforscht werden können; denn in der That ist über diese nie ein Streit unter den biblischen Schriftstellern gewesen. Das Uebrige aber, was in der Schrift vorkommt und was blos speculativ ist, kann nicht so leicht ergründet werden, denn der Weg dazu ist enger. Denn da ja die Propheten, (wie wir schon gezeigt haben) in speculativen Dingen von einander abweichender Meinung waren, und die Erzählungen der Begebenheiten den Vorurtheilen im Zeitalter eines Jeden durchaus angepasst sind; so ist es uns keineswegs erlaubt, den Sinn des einen Propheten aus den deutlicheren Stellen eines andern zu folgern oder zu erklären, wenn nicht auf das Augenscheinlichste feststeht, dass sie eine und dieselbe Ansicht gehegt haben. Ich will also nun mit Wenigem zeigen, wie man den Sinn der Propheten in ähnlichen Dingen aus der Geschichte der Schrift ermitteln müsse. Auch hier muss man nämlich vom Allgemeinsten anfangen, und zwar indem man vor allen Dingen nach den deutlichsten Aussprüchen der Schrift untersucht, was Prophezeihung oder Offenbarung sey, und worin sie hauptsächlich bestehe; was ferner ein Wunder sey, und so fort die gewöhnlichsten Dinge. Sodann muss man auf die Meinungen eines jeden Propheten über-

der heiligen Schrift erst gehörig erkannt, so muss man darauf auf anderes, minder Allgemeine übergehen, das die Sitte des gewöhnlichen Lebens betrifft und aus dieser allgemeinen Lehre gleichsam wie Bäche hervorfliesst. Dergleichen sind alle besondern äusserlichen Handlungen wahrer Tugend, deren Ausübung erst eine Veranlassung erfordert; und Alles, was über diese Dunkeles und Zweideutiges in der heiligen Schrift vorkommt, muss aus der allgemeinen Lehre der heiligen Schrift erklärt und bestimmt werden. Kommen aber vielleicht Dinge vor. die einander widersprechen. so muss man sehen, bei welcher Gelegenheit, zu welcher Zeit oder für wen sie geschrieben worden seyen. Wenn z. B. Christus sagt: „selig sind die Trauernden, denn sie werden Trost empfangen," so wissen wir aus diesem Zusammenhange nicht, was für Trauernde er meint; weil er aber später lehrt, dass wir nach nichts trachten sollen, als nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit die er als das höchste Gut empfiehlt (s. Matth. 6, V. 33.), so folgt daraus, dass er unter den Trauernden nur die verstehe, welche darüber trauern, dass die Menschen das Reich Gottes und die Gerechtigkeit vernachlässigen, denn nur darüber können diejenigen traurig seyn, die nichts als das Reich Gottes oder die Billigkeit lieben und alle anderen Glücksgüter durchaus verachten. So auch wenn er sagt: „sondern dem, der dich auf deinen rechten Backen schlägt, biete auch den andern dar," und was darauf folgt. Wenn Christus diess als Gesetzgeber den Richtern befohlen hätte, so hätte er durch dieses Gebot das Gesetz Mosis aufgehoben, wogegen er sich doch offenbar erklärt (s. Matth. 5, V. 17.). Desshalb muss man sehen, wer dieses gesagt habe, wem, und zu welcher Zeit. Christus nämlich hat es gesagt, der nicht wie ein Gesetzgeber Gesetze einführte, sondern als Lehrer Lehren gab: weil er (wie wir oben gezeigt haben) nicht sowohl die äusserlichen Handlungen, als vielmehr das Gemüth bessern wollte. Ferner sagte er dieses unterdrückten Menschen, die in einem verderbten Staate lebten, in welchem die Gerechtigkeit ganz vernachlässigt wurde, und dessen Untergang er nahe bevorstehen sah. Nun aber sehen wir, dass eben dasselbe, was hier Christus bei der bevorstehenden Zerstörung der Stadt lehrt, auch Jeremias bei der ersten Verwüstung der Stadt, also zu einer ähnlichen Zeit gelehrt hatte (s. Klagelieder Cap. 3 die Buchstaben Tet und Jot). Da die Propheten dieses also nur zur Zeit der Unterdrückung gelehrt haben und es nirgends als Gesetz vorgeschrieben ist, und im *Gegentheil* Moses (der nicht zur Zeit der Unterdrückung schrieb

Bedeutung gebraucht haben, nach dem Geiste oder der Meinung eines Jeden zu erklären oder mit grösster Vorsicht zu verfälschen. Ferner bewahrt das Volk zugleich mit den Gelehrten die Sprache, aber nur die Gelehrten den Sinn der Sätze und die Bücher; und daraus können wir leicht abnehmen, dass die Gelehrten den Sinn eines Satzes eines höchst seltenen Buchs, das sie in ihrer Macht hatten, verändern oder verfälschen konnten, aber nicht die Bedeutung der Wörter. Ueberdiess, wenn Jemand die Bedeutung eines Worts, an die er gewöhnt ist, in eine andere verwandeln wollte, so wird er später diess nicht ohne Schwierigkeit beim Reden und Schreiben festhalten können. Aus diesen und andern Gründen also überzeugen wir uns leicht, dass es Niemand einfallen konnte, eine Sprache zu verfälschen, wohl aber oft den Sinn eines Schriftstellers durch Aenderung oder unrichtige Deutung seiner Sätze. Da also diese unsere Methode (die sich darauf gründet, dass die Kenntniss der Schrift aus dieser selbst allein genommen werde) die einzige und wahre ist, so wird man auch Alles das, was sie zur Erlangung einer vollständigen Erkenntniss der Schrift nicht zu leisten im Stande ist, durchaus aufgeben müssen. Was sie selbst aber für Schwierigkeiten habe, oder was bei ihr zu wünschen ist, damit sie uns zu einer vollständigen und gewissen Erkenntniss der heil. Schriften führen könne, davon muss ich nun reden. Eine grosse Schwierigkeit entsteht bei dieser Methode besonders daraus, dass sie eine vollkommene Kenntniss der hebräischen Sprache erfordert. Woher kann diese aber nun gewonnen werden? Die alten Pfleger der hebräischen Sprache haben den Nachkommen nichts von den Grundsätzen und der Lehre dieser Sprache hinterlassen; wir haben wenigstens durchaus nichts von ihnen, kein Wörterbuch, keine Grammatik, keine Rhetorik. Die hebräische Nation aber hat all ihren Schmuck und alle ihre Zierde verloren (und das ist auch nach so vielen erlittenen Niederlagen und Verfolgungen kein Wunder), und sie hat nur einige wenige Fragmente der Sprache und weniger Bücher behalten; fast alle Namen von Früchten, Vögeln, Fischen und sehr viel Anderes sind durch die Unbilden der Zeiten verloren gegangen. Auch kennt man von vielen Haupt- und Zeitwörtern, die in der Bibel vorkommen, die Bedeutung entweder gar nicht mehr oder man streitet darüber. Wie diess Alles, so vermissen wir noch hauptsächlich eine Phraseologie dieser Sprache, denn die Phrasen und Redensarten derselben, die der hebräischen Nation eigen waren, hat die verzehrende Zeit fast alle aus dem Gedächtnisse der Men-

schen vertilgt. Wir werden also nicht immer, wie wir wünschen, alle Bedeutungen eines jeden Satzes, die er nach dem Sprachgebrauche zulassen kann, ergründen können, und es werden viele Sätze vorkommen, deren Sinn, ob sie gleich durch die bekanntesten Worte ausgedrückt sind, dennoch höchst dunkel und durchaus unbegreiflich ist. Hierzu, dass wir nämlich keine vollkommene Geschichte der hebräischen Sprache haben können, kommt noch die eigene Natur und Beschaffenheit dieser Sprache, aus welcher so viel Doppelsinnigkeiten entstehn, dass es unmöglich ist, eine Methode [1] zu erfinden, die den wahren Sinn aller Sätze der Schrift mit Bestimmtheit ergründen lehren könnte. Denn in dieser Sprache gibt es ausser den Ursachen der Doppelsinnigkeiten, die allen Sprachen gemein sind, auch noch einige andere, aus welchen sehr viel Doppelsinnigkeiten entspringen. Ich halte es der Mühe werth, sie hier anzumerken.

Zuvörderst entsteht in der Bibel Doppelsinnigkeit und Dunkelheit der Sätze oft daraus, dass von den Buchstaben eines Organs einer statt des andern genommen wird. Die Hebräer theilen nämlich alle Buchstaben des Alphabets in fünf Klassen ein, nach den fünf Werkzeugen des Mundes, die zum Reden dienen, nämlich Lippen, Zunge, Zähne, Gaumen und Kehle. Z. B. א ח ה ע Aleph, Ghet, He, Hgain, werden Kehlbuchstaben genannt, und ohne irgend welchen Unterschied, der mir wenigstens bekannt wäre, einer statt des andern gebraucht. Nämlich אל El, welches zu bedeutet, wird oft für על Hgal, welches über heisst, genommen, und so umgekehrt. Daher kommt es, dass alle Theile eines Satzes öfter entweder doppelsinnig oder zu Lauten werden, die keine Bedeutung haben.

Eine zweite Doppelsinnigkeit der Sätze entsteht ferner aus der mannigfaltigen Bedeutung der Conjunctionen und Adverbien. Z. B. ו (Vau) dient ohne Unterschied sowohl zum Verbinden, als zum Trennen, es bedeutet und, aber, weil, jedoch, alsdann. כי (Ki) hat sieben oder acht Bedeutungen, nämlich: weil, obgleich, wenn, wann, gleichwie, dass, die Verbrennung etc. Und so fast alle Partikeln.

Eine dritte und die Quelle vieler Doppelsinnigkeiten ist die, dass die Zeitwörter im Indicativ Präsens, Imperfectum, Plusquam-

[1] Uns nämlich, welchen diese Sprache nicht geläufig ist, und die wir deren Phraseologie entbehren.

perfectum, Futurumexactum und andere in andern Sprachen gebräuchliche Zeitbestimmungen nicht, im Imperativ und Infinitiv aber nur das Präsens und keinen Conjunctiv haben. Und obgleich alle diese Unvollständigkeiten der Tempora und Modi nach gewissen, aus den Grundsätzen der Sprache abgeleiteten Regeln leicht und sogar mit grösster Eleganz ergänzt werden könnten, so haben die ältesten Schriftsteller diese Regeln doch durchaus vernachlässigt und bunt durch einander die zukünftige Zeit statt der gegenwärtigen und vergangenen und dagegen wieder die vergangene statt der zukünftigen Zeit und ausserdem den Indicativ statt des Imperativs und Conjunctivs gebraucht, und dieses nicht ohne grosse Doppelsinnigkeit der Sätze. Ausser diesen drei Ursachen der Doppelsinnigkeiten der hebräischen Sprache sind noch zwei andere zu bemerken übrig, deren jede noch von weit grösserer Wichtigkeit ist. Die erste von diesen ist, dass die Hebräer keine Vocalbuchstaben haben; die zweite, dass sie die Sätze nicht durch Unterscheidungszeichen zu sondern, noch auszudrücken oder hervorzuheben pflegten; und obgleich diess Beides, nämlich Vocale und Zeichen, durch Punkte und Accente ergänzt zu werden pflegt, so können wir uns doch bei diesen nicht beruhigen, da sie ja von Leuten späterer Zeit, deren Autorität bei uns nicht gelten darf, erfunden und eingeführt worden sind, die Alten aber ohne Punkte (d. h. ohne Vocale und Accente) geschrieben haben (wie aus vielen Zeugnissen feststeht). Die Spätern aber haben so, wie sie die Bibel auszulegen für gut fanden, jenes Beides hinzugefügt. Desshalb sind die Punkte und Accente, die wir jetzt haben, blos Erklärungen der Neueren, und verdienen nicht mehr Glauben und Ansehen, als die übrigen Auslegungen der Schriftsteller. Diejenigen aber, denen dieses unbekannt ist, wissen nicht, wie der Verfasser der Epistel an die Hebräer zu entschuldigen sey, dass er im 11. Cap. V. 21 den Text im 1. B. Mos. Cap. 47, V. 31, ganz anders erklärt hat, als er in dem punktirten hebräischen Texte steht; als ob der Apostel den Sinn der Schrift von den Punktirern hätte lernen müssen. Mir scheinen in der That vielmehr die Punktirer Tadel zu verdienen; und damit dieses Jeder sehe und zugleich auch, dass diese Verschiedenheit blos aus dem Fehlen der Vocale entstanden ist, will ich beide Auslegungen hier geben. Die Punktirer haben durch ihre Punkte nämlich die Stelle so erklärt: „Da neigte sich Israel über," oder (wenn man das ע (Hgain) in das א (Aleph), welches ja ein Buchstabe desselben Organs ist, verwandelt) „zu Häupten des Bettes." Der Verfasser der Epistel

hingegen sagt: „Und Israel neigte sich gegen das Haupt des Stabes," indem er nämlich das מטה als מַטֶּה (Mate) liest statt dass Andere מטה als מִטָּה (Mita) lesen, welche Verschiedenheit blos von den Vocalen herrührt. Weil nun aber in dieser Erzählung blos von dem Alter Jakobs, keineswegs aber, wie im folgenden Capitel geschieht, von seiner Krankheit gehandelt wird, so ist es wahrscheinlicher, dass die Meinung des Geschichtschreibers gewesen sey, Jakob habe sich auf den obern Theil des Stockes (dessen Greise von sehr hohem Alter bedürfen, um sich darauf zu stützen), keineswegs aber auf den seines Bettes geneigt; besonders da es auf diese Weise gar nicht nöthig ist, irgend eine Vertauschung der Buchstaben anzunehmen. Und durch dieses Beispiel habe ich nicht allein jene Stelle in der Epistel an die Hebräer mit dem Texte im 1. B. Moses in Einklang bringen, sondern hauptsächlich zeigen wollen, wie wenig den heutigen Punkten und Accenten Glauben beizumessen sey. Wer also die Schrift ohne irgend ein Vorurtheil erklären will, ist an denselben zu zweifeln und sie von Neuem zu prüfen gebunden.

Aus dieser Beschaffenheit und Natur der hebräischen Sprache also (um wieder auf unseren vorliegenden Gegenstand zurückzukommen) müssen, wie Jeder leicht abnehmen kann, so viel Doppelsinnigkeiten entstehen, dass es keine Methode geben kann, durch die sie alle aufgeklärt werden könnten. Denn wir hoffen vergeblich, dass diess aus einer gegenseitigen Vergleichung der Sätze durchgängig geschehen könne (die, wie wir gezeigt haben, der einzige Weg ist, um den wahren Sinn unter den vielen Bedeutungen, die jeder einzelne Satz nach dem Sprachgebrauch haben kann, zu ermitteln), theils weil diese Vergleichung der Sätze einen Satz nicht anders, als durch Zufall erläutern kann; da ja doch kein Prophet in der Absicht geschrieben hat, die Worte eines Andern oder seine eigenen vorsätzlich zu erklären; theils auch weil wir auf den Sinn des einen Propheten, Apostels etc. aus dem eines Andern nur in Dingen schliessen können, welche die Sitte des Lebens betreffen, wie wir bereits augenscheinlich dargethan haben, keineswegs aber da, wo sie von speculativen Gegenständen reden, oder wenn sie Wunder oder Geschichten erzählen. Ich könnte übrigens diess, dass nämlich viele unerklärbare Stellen in den heil. Schriften vorkommen, durch einige Beispiele darthun, ich enthalte mich aber dessen jetzt lieber, um zu dem Uebrigen, was noch zu bemerken ist, weiter zu gehen, was nämlich diese

wahre Methode, die Schrift zu erklären, noch ferner für Schwierigkeiten hat oder was in ihr vermisst werde.

Eine andere Schwierigkeit entsteht bei dieser Methode überdiess noch daraus, dass sie eine Geschichte der Schicksale aller Bücher der heil. Schrift erfordert, deren grössten Theil wir nicht kennen. Denn die Verfasser oder (wenn man lieber will) die Schreiber vieler Bücher sind uns entweder gänzlich unbekannt, oder wir sind doch über sie in Zweifel, wie ich im Folgenden ausführlich zeigen werde. Ferner wissen wir auch nicht, bei welcher Gelegenheit, noch zu welcher Zeit diese Bücher, deren Verfasser wir nicht kennen, geschrieben worden sind. Wir wissen überdiess nicht, in wessen Hände alle Bücher gefallen, noch in wessen Exemplaren so viele verschiedene Lesarten gefunden worden, noch endlich ob nicht bei Anderen noch viele andere Lesarten da gewesen seyen. Wie viel aber daran gelegen sey, dieses Alles zu wissen, habe ich seines Orts kurz dargethan; ich habe aber absichtlich dort Einiges ausgelassen, was nun hier in Betrachtung kommt.

Wenn wir ein Buch lesen, das unglaubliche oder unbegreifliche Dinge enthält oder in sehr dunkeln Ausdrücken abgefasst ist, und wir wissen weder den Verfasser, noch in welcher Zeit und bei welcher Gelegenheit er es geschrieben habe, so werden wir uns vergeblich bemühen, über den wahren Sinn desselben klar zu werden. Denn wissen wir dieses Alles nicht, so können wir auch durchaus nicht wissen, was der Verfasser beabsichtigte oder beabsichtigen konnte. Wenn wir hingegen mit allen diesen Dingen wohl bekannt sind, so bestimmen wir unsre Gedanken dergestalt, dass wir von keinem Vorurtheile eingenommen werden, um nämlich weder dem Verfasser noch demjenigen, zu dessen Gunsten er geschrieben hat, mehr oder minder als ihm gebührt beizulegen, und dabei weiter an nichts Anderes denken, als an das, was der Verfasser im Sinne haben konnte oder was Zeit und Veranlassung erheischte. Ich glaube, dass dieses Jedem feststeht. Denn es geschieht sehr häufig, dass wir ähnliche Geschichten in verschiedenen Büchern lesen, über welche wir gleichwohl und zwar je nach der Verschiedenheit der Meinungen, die wir von ihren Verfassern haben, sehr verschiedene Urtheile fällen. Ich erinnere mich einst in einem Buche gelesen zu haben, dass ein Mann, der der rasende Roland hiess, ein geflügeltes Ungeheuer in der Luft zu reiten pflegte und über jede beliebige Gegend flog, dass er eine ungeheure Menge Menschen und Riesen ganz allein niedermetzelte, und andere dergleichen Phantasiegebilde, die vom Standpunkte des Verstandes

durchaus unbegreiflich sind. Eine ähnliche Geschichte aber hatte ich im Ovid von Perseus gelesen und eine andere endlich in den Büchern der Richter und Könige vom Samson (der allein und unbewaffnet Tausende von Menschen niederhieb), und von Elias, der durch die Luft flog und mit feurigen Pferden und Wagen gen Himmel fuhr. Diese Geschichten, sage ich, sind einander ganz ähnlich, und gleichwohl fällen wir ein sehr verschiedenes Urtheil über eine jede; nämlich dass der Erste blos Märchen, der Zweite aber politische, der Dritte endlich heilige Geschichte habe schreiben wollen, und davon überzeugen wir uns aus keiner andern Ursache, als wegen der Meinungen, die wir von den Verfassern derselben haben. Es ist also entschieden, dass die Kenntniss von den Verfassern, welche dunkele oder dem Verstande unbegreifliche Dinge geschrieben haben, vor allen Dingen nöthig sey, wenn wir ihre Schriften erklären wollen, und aus eben diesen Ursachen muss man, um aus den verschiedenen Lesarten dunkeler Geschichten die wahren herausfinden zu können, wissen, in wessen Exemplar man diese verschiedenen Lesarten gefunden habe, und ob nicht noch andere mehr bei andern Männern von grösserer Glaubwürdigkeit irgend gefunden worden seyen.

Endlich liegt noch eine Schwierigkeit, manche Bücher der heil. Schrift nach dieser Methode zu erklären, darin, dass wir sie nicht mehr in derselben Sprache besitzen, in welcher sie zuerst geschrieben worden sind. Das Evangelium nach Matthäus nämlich und ohne Zweifel auch die Epistel an die Hebräer sind nach der allgemeinen Meinung hebräisch geschrieben worden, aber so nicht mehr vorhanden. Von dem Buche Hiob aber ist man zweifelhaft, in welcher Sprache es geschrieben worden sey. Aben Hezra behauptet in seinen Commentarien, dass es aus einer andern Sprache in die hebräische übersetzt worden, und dass diess die Ursache seiner Dunkelheit sey. Von den apocryphischen Büchern sage ich nichts, weil sie von sehr ungleicher Glaubwürdigkeit sind.

Diess sind alle Schwierigkeiten dieser Methode, die heil. Schrift aus der Geschichte derselben, wie wir eine solche haben können, zu erklären, die ich aufzuzählen unternommen hatte und die ich für so gross halte, dass ich keinen Anstand nehme zu behaupten, dass wir in sehr vielen Stellen den wahren Sinn der Schrift entweder nicht wissen oder ohne Gewissheit muthmassen. Gleichwohl muss auch auf der andern Seite wieder bemerkt werden, dass alle diese Schwierigkeiten uns blos daran hindern können, den Sinn der Propheten in Bezug auf unbegreifliche und nur der

Phantasie zugängliche Dinge zu erfassen, keineswegs aber in Bezug auf Dinge, die wir durch den Verstand erreichen und von denen wir uns leicht einen klaren Begriff bilden können. Denn Dinge, die ihrer Natur nach leicht begreiflich sind, [1] können nie so dunkel gesagt werden, dass man sie nicht leicht verstehen sollte; nach dem Sprüchworte: dem Verständigen ist ein Wort genug. Euklid, der nur sehr einfache und höchst verständliche Dinge geschrieben hat, wird von einem Jeden in jeder Sprache leicht erklärt; denn wir brauchen, um seinen Sinn zu fassen und seiner wahren Meinung gewiss zu seyn, nicht eine vollständige Kenntniss der Sprache, in welcher er geschrieben hat, sondern nur eine sehr gewöhnliche und fast kindermässige; wir brauchen nicht das Leben, die Studien und den Charakter des Verfassers zu kennen, noch zu wissen, in welcher Sprache, für wen und wann er geschrieben hat, nicht das Schicksal des Buchs und seine verschiedenen Lesarten, noch wie und auf wessen Anrathen es Aufnahme gefunden habe. Und was hier von Euklid gesagt ist, das gilt von Allen, welche über Dinge, die ihrer Natur nach verständlich sind, geschrieben haben; und wir schliessen also, dass wir den Sinn der Schrift in Ansehung der moralischen Lehren aus der Geschichte derselben, die wir haben können, leicht begreifen und über ihren wahren Sinn gewiss seyn können. Denn die Lehren der wahren Frömmigkeit werden in den gewöhnlichsten Worten ausgedrückt, da diese ja höchst allgemein und sehr einfach und leicht zu verstehen sind, und weil das wahre Heil und die wahre Glückseligkeit in der wahren Seelenruhe besteht, und wir nur in dem wahrhaft Ruhe finden, was wir ganz klar verstehen. Hieraus ergibt sich ganz evident, dass wir den Sinn der heil. Schrift in Dingen, die zum Heile dienlich und

[1] Unter verständlichen Dingen verstehe ich nicht nur diejenigen, welche regelrecht bewiesen werden, sondern auch die, welche wir mit moralischer Gewissheit umfassen und ohne Verwunderung zu vernehmen pflegen, obgleich sie keineswegs bewiesen werden können. Die Lehrsätze des Euklides werden von Jedem verstanden, ehe sie bewiesen werden. So nenne ich auch die Geschichten sowohl von Zukünftigem als von Vergangenem, welche die menschliche Glaubwürdigkeit nicht übersteigen, wie auch Rechte, Einrichtungen und Sitten verständlich und klar, obschon sie nicht mathematisch bewiesen werden können. Uebrigens nenne ich hieroglyphische Sinnbilder und Geschichten, die alle Glaubwürdigkeit zu übersteigen scheinen, unverständlich; und doch giebt es darunter Mehreres, was nach unserer Methode ausgemittelt werden kann, so dass wir den Sinn des Urhebers verstehen.

zur Glückseligkeit nothwendig sind, mit Gewissheit fassen können. Wir brauchen demnach um das Uebrige eben nicht sehr bekümmert zu seyn; denn das Uebrige, insofern wir es grösstentheils durch Vernunft und Verstand nicht fassen können, reizt mehr die Neugier, als dass es von Nutzen wäre. So glaube ich die wahre Methode der Erklärung der Schrift gezeigt und meine Ansicht darüber hinlänglich erläutert zu haben. Uebrigens zweifle ich nicht, dass Jeder bereits sehen wird, dass diese Methode kein anderes Licht, als eben das natürliche erheische. Denn die Natur und Trefflichkeit dieses Lichtes besteht vornehmlich darin, dass es dunkle Dinge aus bekannten oder als bekannt gegebenen durch regelrechte Folgerungen ableitet und schliesst; und nichts Anderes ist es, was diese unsere Methode erfordert. Und ob wir gleich zugeben, dass sie nicht ausreiche, um Alles, was in der Bibel vorkommt, mit Gewissheit zu ergründen, so entspringt dieses doch nicht aus ihrer eigenen Mangelhaftigkeit, sondern daraus, dass der Weg, den sie als den wahren und richtigen angiebt, niemals gepflegt, noch von Menschen betreten worden, und so im Verlaufe der Zeit sehr beschwerlich und fast ungangbar geworden ist; wie meiner Ansicht nach eben aus den Schwierigkeiten, die ich angeführt habe, ganz deutlich feststeht. Es sind nun noch die Ansichten derer, die anders als wir denken, zu prüfen. Die erste hier zu untersuchende ist die Ansicht derjenigen, welche behaupten, das natürliche Licht habe nicht Kraft genug, die Schrift zu erklären, sondern hierzu sey ein übernatürliches Licht durchaus erforderlich. Worin aber dieses übernatürliche Licht bestehe, überlasse ich ihnen selbst zu erklären. Ich kann wenigstens nichts Anderes vermuthen, als dass sie mit ihren ziemlich dunkeln Ausdrücken auch haben gestehen wollen, dass sie über den wahren Sinn der Schrift selbst höchst zweifelhaft seyen. Denn wenn wir ihre Erklärungen in Betrachtung ziehen, so werden wir finden, dass sie nichts Uebernatürliches enthalten, ja sogar, dass sie nichts als blosse Muthmassungen sind. Man vergleiche sie, wenn man will, mit den Erklärungen derer, welche aufrichtig bekennen, dass sie kein Licht ausser dem natürlichen besitzen, und man wird beide ganz ähnlich finden, nämlich menschlich, lang überdacht und mit Mühe gefunden. Dass aber, wie sie sagen, das natürliche Licht hiezu nicht ausreiche, ergiebt sich mit Bestimmtheit als falsch, sowohl daraus, dass, wie wir schon bewiesen haben, die Schwierigkeit, die heil. Schrift zu erklären, durchaus nicht aus einer Mangelhaftigkeit der Kräfte des natürlichen Lichtes entstanden ist, sondern lediglich aus der Faulheit

(ich will nicht sagen Schlechtigkeit) der Menschen, welche eine Geschichte der Schrift, als sie sie noch abfassen konnten, verabsäumt haben; als auch daraus, dass dieses übernatürliche Licht (wie, wenn ich nicht irre, Alle zugestehen) ein nur den Gläubigen gewährtes göttliches Geschenk seyn soll. Aber die Propheten und Apostel pflegten nicht blos den Gläubigen, sondern vorzüglich den Ungläubigen und Gottlosen zu predigen, die also auch geschickt waren, den Sinn der Propheten und Apostel zu verstehen. Denn sonst würde es uns so vorkommen müssen, als ob die Propheten und Apostel nur Knäbchen und kleinen Kindern vorgepredigt hätten, und nicht mit Vernunft begabten Männern; und Moses würde seine Gesetze vergeblich vorgeschrieben haben, wenn sie blos von Gläubigen, die keines Gesetzes bedurften, hätten verstanden werden können. Diejenigen also, die zum Verstehen des Sinnes der Propheten und Apostel ein übernatürliches Licht suchen, scheinen wahrlich des natürlichen Lichts zu ermangeln; ich bin daher weit entfernt, zu glauben, solche Leute hätten eine übernatürliche göttliche Gabe.

Maimonides war ganz anderer Ansicht; er hielt nämlich dafür, dass jede Stelle der heil. Schrift verschiedene, ja sogar widersprechende Bedeutungen zuliesse, und dass wir nicht über den wahren Sinn irgend einer Stelle gewiss seyn könnten, wenn wir nicht wüssten, dass jene Stelle, so wie wir sie erklärten, nichts enthielte, das nicht mit der Vernunft übereinstimmte oder derselben widerstritte; denn wenn sich fände, dass sie nach ihrem buchstäblichen Sinne der Vernunft widerstritte, so ist er der Meinung, dass man die Stelle, ob sie gleich noch so deutlich zu seyn scheine, dennoch anders erklären müsse. Dieses spricht er Thl. 2, Cap. 25 des More Nebuchim ganz deutlich aus, denn er sagt: „Wisse, dass wir uns nicht um der Stellen willen, die in der Schrift von der Schöpfung der Welt vorkommen, zu sagen scheuen, die Welt sey von Ewigkeit her gewesen. Denn der Stellen, welche lehren, die Welt sey erschaffen, gibt es nicht mehr, als solcher, welche lehren, Gott sey körperlich; es sind uns auch die Wege zur Erklärung der Stellen, die in dieser Materie von der Erschaffung der Welt gefunden werden, nicht verschlossen oder auch nur erschwert, sondern wir würden sie auf eben die Art haben erklären können, wie wir diess gethan haben, da wir die Körperlichkeit von Gott entfernten; und vielleicht wäre dieses noch weit leichter zu bewerkstelligen, und wir hätten sie weit bequemer erklären und die Ewigkeit der Welt fest begründen können, als da wir die

dargethan; und es ist also nicht nöthig, den Schriften Ge
zuthun und sie einer scheinbaren Meinung wegen zu e
deren Gegentheil anzunehmen wir aus irgend einem Gru
neigt seyn könnten. Die zweite Ursache ist: weil der Glaul
Gott unkörperlich sey, den Grundbedingungen des Gesetz
widerspricht. Aber der Glaube an die Ewigkeit der Wel
Weise, wie sie Aristoteles angenommen hat, vernichtet da
in seiner Grundlage etc." Diess die Worte des Maimonic
welchen das, was wir oben gesagt haben, augenscheinlic
Denn wenn sich ihm aus der Vernunft ergäbe, dass die W
sey, so würde er nicht anstehen, so lange an der Schrift zu
und zu deuten, bis es endlich den Schein gewänne, dass
selbe lehre. Ja er würde sogleich überzeugt seyn, dass die
so offenbar sie auch allenthalben dagegen spricht, doch die
keit der Welt habe lehren wollen; und er würde also ü
wahren Sinn der Schrift, so deutlich dieser auch immer seyn
nicht haben gewiss seyn können, so lange er noch an de
heit der Sache selbst hätte zweifeln können, oder so lange
dieselbe nicht volle Gewissheit hätte. Denn so lange w
über die Wahrheit einer Sache Gewissheit haben, so lange
wir auch nicht, ob die Sache mit der Vernunft übereinstim
aber ihr widerspricht, und folglich wissen wir auch so lang
ob der buchstäbliche Sinn der wahre oder ein falscher sey.

Ferner würde, wenn diese Ansicht wahr wäre, folgen, dass das Volk, welches meistens Beweise nicht kennt oder sich gar nicht damit befassen kann, hinsichtlich der Schrift Alles nur auf die Autorität und die Zeugnisse der Philosophen würde annehmen können und folglich voraussetzen müssen, dass die Philosophen in der Erklärung der Schrift nicht irren könnten, was in der That eine ganz neue Kirchenautorität und ein ganz neues Geschlecht von Priestern oder Päpsten wäre, die das Volk eher auslachen als verehren würde. Und obgleich unsere Methode die Kenntniss der hebräischen Sprache erfordert, mit deren Erlernung sich das Volk ebenfalls nicht befassen kann, so kann uns doch desswegen kein solcher Einwurf gemacht werden; denn das Volk der Juden und Heiden, für welche ehedem die Propheten und Apostel predigten und schrieben, verstand die Sprache der Propheten und Apostel, wesshalb es auch den Sinn der Propheten fassten, aber nicht die Gründe der Dinge, die sie predigten, welche sie nach der Meinung des Maimonides ebenfalls hätten wissen müssen, um den Sinn der Propheten fassen zu können. Aus dem Vernunftprincip unserer Methode folgt also nicht, dass sich das Volk nothwendig bei dem Zeugnisse der Ausleger beruhigen müsse; denn ich weise ein Volk auf, das die Sprache der Propheten und Apostel verstand; Maimonides kann aber kein Volk aufweisen, das die Ursachen der Dinge verstände und aus ihnen den Sinn der Propheten und Apostel fasste. Und was das heutige Volk betrifft, so haben wir schon gezeigt, dass Alles zum Heile Erforderliche, ob man gleich die Gründe davon nicht weiss, dennoch leicht in jeder Sprache begriffen werden kann, desswegen, weil es so sehr allgemein und gewöhnlich ist, und in dieser Auffassung, nicht aber in dem Zeugnisse der Ausleger, findet das Volk seine Beruhigung; und was das Uebrige betrifft, so theilt es darin mit den Gelehrten gleiches Schicksal. Doch wir wollen wieder zur Ansicht des Maimonides zurückkehren und sie genauer prüfen. Erstlich setzt er voraus, dass die Propheten mit einander in allen Dingen übereingestimmt hätten und dass sie die grössten Philosophen und Theologen gewesen wären, denn er behauptet, sie hätten aus der Wahrheit der Dinge geschlossen. Dass dieses aber falsch sey, haben wir im zweiten Capitel gezeigt. Ferner nimmt er an, der Sinn der heil. Schrift könne aus der Schrift selbst nicht feststehen. Denn die Wahrheit der Dinge steht nicht aus der Schrift selber fest (da sie nichts beweist noch die Dinge, von denen sie redet, durch Definitionen und aus ihren ersten Ursachen lehrt). Daher kann nach der Ansicht des Maimonides auch

Schriften erklärten, um zu widerlegen, dass der hochgelobte Gott körperlich sey. Dass ich dieses aber nicht that und es nicht glaube (nämlich dass die Welt ewig sey), dazu bewegen mich zwei Ursachen: erstens, weil durch klaren Beweis feststeht, dass Gott nicht körperlich sey, so ist auch nothwendig, dass man alle diejenigen Stellen, deren buchstäblicher Sinn jenem Beweise widerspricht, erkläre, denn es ist ausgemacht, dass sie dann nothwendig eine Erklärung (nämlich eine andere als die buchstäbliche) zulassen. Die Ewigkeit der Welt aber wird durch keinen Beweis dargethan; und es ist also nicht nöthig, den Schriften Gewalt anzuthun und sie einer scheinbaren Meinung wegen zu erklären, deren Gegentheil anzunehmen wir aus irgend einem Grunde geneigt seyn könnten. Die zweite Ursache ist: weil der Glaube, dass Gott unkörperlich sey, den Grundbedingungen des Gesetzes nicht widerspricht. Aber der Glaube an die Ewigkeit der Welt in der Weise, wie sie Aristoteles angenommen hat, vernichtet das Gesetz in seiner Grundlage etc." Diess die Worte des Maimonides, aus welchen das, was wir oben gesagt haben, augenscheinlich folgt. Denn wenn sich ihm aus der Vernunft ergäbe, dass die Welt ewig sey, so würde er nicht anstehen, so lange an der Schrift zu drehen und zu deuten, bis es endlich den Schein gewänne, dass sie dasselbe lehre. Ja er würde sogleich überzeugt seyn, dass die Schrift, so offenbar sie auch allenthalben dagegen spricht, doch diese Ewigkeit der Welt habe lehren wollen; und er würde also über den wahren Sinn der Schrift, so deutlich dieser auch immer seyn mochte, nicht haben gewiss seyn können, so lange er noch an der Wahrheit der Sache selbst hätte zweifeln können, oder so lange er über dieselbe nicht volle Gewissheit hätte. Denn so lange wir nicht über die Wahrheit einer Sache Gewissheit haben, so lange wissen wir auch nicht, ob die Sache mit der Vernunft übereinstimmt oder aber ihr widerspricht, und folglich wissen wir auch so lange nicht, ob der buchstäbliche Sinn der wahre oder ein falscher sey. Wenn freilich diese Meinung richtig wäre, so wollte ich durchaus zugeben, dass wir zur Erklärung der Schrift eines andern Lichts als des natürlichen bedürften. Denn fast Alles, was man in der Schrift findet, kann nicht aus den durch das natürliche Licht bekannten Principien hergeleitet werden, wie wir schon gezeigt haben; und also kann uns auch die Wahrheit aller dieser Dinge und folglich auch der wahre Sinn und Verstand der Schrift durch die Kraft des natürlichen Lichtes sich nicht mit Sicherheit ergeben, sondern wir würden hierzu eines anderen Lichtes nothwendig bedürfen.

erner würde, wenn diese Ansicht wahr wäre, folgen, dass das 'olk, welches meistens Beweise nicht kennt oder sich gar nicht amit befassen kann, hinsichtlich der Schrift Alles nur auf die utorität und die Zeugnisse der Philosophen würde annehmen können nd folglich voraussetzen müssen, dass die Philosophen in der Erlärung der Schrift nicht irren könnten, was in der That eine ganz eue Kirchenautorität und ein ganz neues Geschlecht von Priestern der Päpsten wäre, die das Volk eher auslachen als verehren ürde. Und obgleich unsere Methode die Kenntniss der hebräichen Sprache erfordert, mit deren Erlernung sich das Volk ebenlls nicht befassen kann, so kann uns doch desswegen kein solcher Einwurf gemacht werden; denn das Volk der Juden und Heiden, ür welche ehedem die Propheten und Apostel predigten und schrieen, verstand die Sprache der Propheten und Apostel, wesshalb ie auch den Sinn der Propheten fassten, aber nicht die Gründe er Dinge, die sie predigten, welche sie nach der Meinung des Maimonides ebenfalls hätten wissen müssen, um den Sinn der Propheten fassen zu können. Aus dem Vernunftprincip unserer Methode olgt also nicht, dass sich das Volk nothwendig bei dem Zeugnisse er Ausleger beruhigen müsse; denn ich weise ein Volk auf, das ie Sprache der Propheten und Apostel verstand; Maimonides kann ber kein Volk aufweisen, das die Ursachen der Dinge verstände nd aus ihnen den Sinn der Propheten und Apostel fasste. Und was das heutige Volk betrifft, so haben wir schon gezeigt, dass lles zum Heile Erforderliche, ob man gleich die Gründe davon nicht weiss, dennoch leicht in jeder Sprache begriffen werden kann, esswegen, weil es so sehr allgemein und gewöhnlich ist, und in dieser Auffassung, nicht aber in dem Zeugnisse der Ausleger, findet das Volk seine Beruhigung; und was das Uebrige betrifft, so theilt es darin mit den Gelehrten gleiches Schicksal. Doch wir wollen wieder zur Ansicht des Maimonides zurückkehren und sie genauer prüfen. Erstlich setzt er voraus, dass die Propheten mit einander in allen Dingen übereingestimmt hätten und dass sie die grössten Philosophen und Theologen gewesen wären, denn er behauptet, sie hätten aus der Wahrheit der Dinge geschlossen. Dass dieses aber falsch sey, haben wir im zweiten Capitel gezeigt. Ferner nimmt er an, der Sinn der heil. Schrift könne aus der Schrift selbst nicht feststehen. Denn die Wahrheit der Dinge steht nicht aus der Schrift selber fest (da sie nichts beweist noch die Dinge, von denen sie redet, durch Definitionen und aus ihren ersten Ursachen lehrt). Daher kann nach der Ansicht des Maimonides auch

ihr wahrer Sinn sich nicht aus ihr selbst mit Sicherheit ergeben und muss also auch nicht aus ihr gewonnen werden. Dass aber auch dieses falsch sey, ergibt sich mit Gewissheit aus dem gegenwärtigen Capitel. Denn wir haben sowohl aus der Vernunft, als durch Beispiele dargethan, dass der Sinn der Schrift lediglich aus der Schrift selbst feststehe und in ihr selbst allein, auch wenn sie von Dingen redet, die durch das natürliche Licht bekannt sind, geschöpft werden müsse. Endlich setzt er voraus, dass es uns erlaubt sey, die Worte der Schrift nach unsern vorgefassten Meinungen zu erklären, zu drehen und den buchstäblichen Sinn, wenn er auch noch so deutlich oder ausdrücklich ist, zu leugnen und in einen beliebigen andern zu verwandeln. Dass diese Freiheit, ausserdem dass sie demjenigen, was wir in diesem und in andern Capiteln bewiesen haben, schnurstracks zuwider ist, übertrieben und verwegen sey, sieht Jedermann. Aber wir wollen ihm einmal diese grosse Freiheit zugeben, was richtet sie denn aus? Fürwahr nichts. Denn was nicht zu beweisen ist und was den grössten Theil der Schrift ausmacht, werden wir auf diese Weise nicht ergründen und auch nicht nach dieser Regel erklären und auslegen können; da wir hingegen, wenn wir unsere Methode befolgen, die meisten Stellen dieser Art erklären und mit Sicherheit erörtern können, wie wir schon aus der Vernunft und aus der Thatsache selbst gezeigt haben. Was aber seiner Natur nach begreiflich ist, davon kann der Sinn leicht (wie wir ebenfalls schon gezeigt haben) aus dem blossen Zusammenhange der Sätze herausgebracht werden. Daher ist jene Methode ganz unnütz. Hierzu kommt noch, dass sie alle Gewissheit, die das Volk aus dem einfachen Lesen und die Alle, die einer andern Methode folgen, über den Sinn der Schrift haben können, ihnen durchaus benimmt. Daher verwerfen wir diese Ansicht des Maimonides als schädlich, unnütz und widersinnig.

Was ferner die Tradition der Pharisäer betrifft, so haben wir schon oben bemerkt, dass sie unhaltbar sey; was aber die Autorität der römischen Päpste betrifft, dass sie eines lichtvollern Zeugnisses bedürfe, und ich verwerfe diese aus keiner andern Ursache. Denn wenn sie aus der Schrift selber uns dieselbe eben so bestimmt aufweisen, wie es ehemals die Hohenpriester der Juden konnten, so würde es mir wenig Eindruck machen, dass unter den römischen Päpsten Ketzer und Gottlose sich gefunden haben; da ehemals unter den Hohenpriestern der Hebräer auch Ketzer und Gottlose sich gefunden haben, die das Hohenpriesteramt durch

schlechte Mittel erhalten haben, und die dennoch vermöge des Befehls der Schrift, die höchste Gewalt hatten, das Gesetz zu erklären. (S. 5. B. Mos. Cap. 17, V. 11, 12 und Cap. 33, V. 10 und Maleachi Cap. 2, V. 8.) Da sie uns aber ein solches Zeugniss nicht aufweisen, so bleibt ihre Autorität höchst verdächtig, und damit nicht Jemand, durch das Beispiel des Hohenpriesters der Hebräer verführt, glauben möge, die katholische Religion bedürfe ebenfalls eines Hohenpriesters, so muss man bemerken, dass die Gesetze Mosis, weil sie das öffentliche Landesrecht waren, nothwendig zu ihrer Aufrechthaltung irgend eine staatliche Autorität erforderten. Denn wenn Jeder die Freiheit hätte, das öffentliche Recht nach seiner Willkür zu erklären, so würde kein Staat bestehen können, sondern sich hiedurch sogleich auflösen, und das öffentliche Recht wäre Privatrecht. Ganz anders aber ist es mit der Religion bestellt. Denn da sie nicht sowohl in äusserlichen Handlungen, als in Einfachheit und Wahrhaftigkeit des Gemüths besteht, so hat sie weder mit irgend einem Rechte noch einer öffentlichen Autorität zu thun. Denn Einfachheit und Wahrhaftigkeit des Gemüthes wird den Menschen weder durch die Herrschaft der Gesetze, noch durch öffentliche Autorität eingeflösst, und durch Gewalt oder Gesetze kann durchaus Niemand gezwungen werden, glückselig zu werden; sondern hierzu wird fromme und brüderliche Ermahnung, gute Erziehung und vor Allem eignes und freies Urtheil erfordert. Da nun das höchste Recht frei zu denken, auch über die Religion, einem Jeden zukommt, und es sich nicht denken lässt, dass Jemand dieses Recht abtreten könne, so wird also auch einem Jeden das höchste Recht und die höchste Befugniss zustehen, über die Religion frei zu urtheilen und folglich sich dieselbe zu erklären und auszulegen. Denn nur darum kommt der Obrigkeit die höchste Befugniss die Gesetze zu erklären und das höchste Urtheil über öffentliche Angelegenheiten zu, weil sie zum öffentlichen Rechte gehören, und so wird aus eben diesem Grunde die höchste Befugniss, die Religion zu erklären und über sie zu urtheilen, jedem Einzelnen zukommen, weil sie nämlich zum Rechte jedes Einzelnen gehört. Weit entfernt also, dass aus der Befugniss des hebräischen Hohenpriesters die vaterländischen Gesetze zu erklären, die Befugniss des römischen Papstes, die Religion zu erklären, gefolgert werden könnte, kann man im Gegentheil leichter aus jener schliessen, dass jeder Einzelne durchaus diese Befugniss habe. Und auch hieraus können wir darthun, dass unsere Methode, die Schrift zu erklären, die beste sey. Denn da ein Jeder die

höchste Befugniss hat, die Schrift zu erklären, so muss also auch die Norm der Erklärung nichts seyn, als das Allen gemeinsame natürliche Licht, nicht irgend ein übernatürliches Licht, noch irgend eine äussere Autorität; denn sie darf nicht so schwer seyn, dass sie nur von den scharfsinnigsten Philosophen gehandhabt werden könnte, sondern sie muss dem natürlichen und allgemeinen Menschengeiste und ihrer Fassungskraft angepasst seyn, wie wir diess als unsere Methode dargethan haben. Denn wir haben gesehen, dass die Schwierigkeiten, die sie jetzt hat, von der Faulheit der Menschen, nicht aber von der Natur der Methode herrühren.

Achtes Capitel.

In welchem gezeigt wird, dass der Pentateuch, die Bücher Josua, der Richter, Rut, Samuels und der Könige nicht eigene Schriften sind. Sodann wird untersucht, ob sie sämmtlich mehrere Verfasser oder nur einen gehabt haben, und wer diess gewesen sey.

Im vorigen Capitel haben wir von den Grundlagen und Principien der Erkenntniss der heil. Schriften gehandelt und gezeigt, dass sie in weiter nichts, als in einer einfachen Geschichte derselben beständen; dass diese aber, ob sie gleich vor Allem nothwendig, dennoch von den Alten vernachlässigt worden, oder wenn sie auch eine solche geschrieben und überliefert hätten, durch die Unbill der Zeiten zu Grunde gegangen, und folglich ein grosser Theil der Grundlagen und Principien dieser Erkenntniss verloren gegangen sey. Doch wäre diess noch zu ertragen gewesen, wenn sich die Nachkommen innerhalb der richtigen Grenzen gehalten, und das Wenige, was sie erhalten oder gefunden hatten, ihren Nachfolgern redlich überliefert und nicht Neues aus ihrem eigenen Kopfe ausgeheckt hätten. Dadurch ist es gekommen, dass die Geschichte der Schrift nicht blos unvollkommen, sondern auch fehlerhafter hinterblieben ist, d. h. dass auf das, was wir haben, kein Ganzes gebaut werden kann, sondern dass sie auch unrichtig ist. Diese Grundlagen der Erkenntniss der heil. Schrift zu berichtigen und nicht blos einige wenige, sondern auch die gewöhnlichen Vorurtheile der Theologie zu heben, ist hier mein Vorsatz. Ich befürchte aber, dass ich diess zu ver

hindern, zu spät komme; denn es ist beinahe schon so weit gekommen, dass sich die Menschen hierüber nicht zurechtweisen lassen wollen, sondern dass sie das, was sie unter dem Titel der Religion einmal angenommen haben, hartnäckig vertheidigen und der Vernunft nur noch bei sehr Wenigen (in Vergleichung mit den Uebrigen) irgend welcher Raum gelassen ist, so weit haben diese Vorurtheile den menschlichen Geist eingenommen. Ich will aber dennoch mein Möglichstes thun und nicht unterlassen, einen Versuch zu machen, da ja kein Grund vorhanden ist, an der Sache ganz und gar zu verzweifeln. Um dieses aber ordnungsmässig darzuthun, will ich bei den Vorurtheilen in Bezug auf die wahren Verfasser der heil. Bücher anfangen und zuerst von dem Verfasser des Pentateuchs handeln, für welchen man fast allgemein den Moses gehalten hat; ja diese Meinung ist von den Pharisäern so hartnäckig vertheidigt worden, dass sie denjenigen als Ketzer betrachteten, der darüber anders zu denken schien; und desshalb hat auch Aben Hezra, ein Mann von freierem Geiste und bedeutender Gelehrsamkeit, und der unter Allen, die ich gelesen habe, der erste gewesen ist, dem dieses Vorurtheil auffiel, nicht gewagt, seine Meinung offen zu erklären, sondern diese Sache nur mit ziemlich dunkeln Worten angedeutet, welche ich aber hier nicht anstehen werde, deutlicher zu machen und die Sache selbst augenscheinlich darzuthun. Die Worte des Aben Hezra also, welche in seinem Commentar über das fünfte Buch Mosis stehen, sind folgende: „Jenseits des Jordans etc., sobald du nur das Geheimniss der Zwölf verstehst, auch: „„Und Moses schrieb das Gesetz““ und „„der Canaaniter war damals im Lande,““ „„auf dem Berge Gottes wird es geoffenbart werden,““ ferner auch „„siehe sein Bett ein eisernes Bett,““ dann wirst du die Wahrheit erkennen.“ In diesen wenigen Worten aber deutet er an und zeigt zugleich, dass es Moses nicht gewesen sey, der den Pentateuch geschrieben habe, sondern irgend ein Anderer, der lange nach ihm gelebt habe, und dass endlich das Buch, das Moses geschrieben habe, ein ganz anderers gewesen sey. Um dieses zu zeigen, sage ich, macht er erstens auf die Vorrede zum 5. Buch Mosis selber aufmerksam, die von Moses, der nicht über den Jordan gekommen ist, nicht hat geschrieben werden können. Zweitens macht er darauf aufmerksam, dass das ganze Buch Mosis sehr deutlich blos auf den Umfang eines einzigen Altars geschrieben war (s. 5. Mos. 27, V. 8 und Josua 8, V. 30—32), welcher nach dem Berichte der Rabbinen nur aus zwölf Steinen bestand. Hier-

aus folgt, dass das Buch Mosis von weit geringerem Umfang gewesen sey, als der Pentateuch. Und dieses hat, wie ich glaube, dieser Schriftsteller durch das Geheimniss der Zwölf ausdrücken wollen, wenn er nicht etwa jene zwölf Verfluchungen damit gemeint hat, welche in dem eben angeführten Capitel des 5. Buchs Mosis stehen, von welchen er vielleicht geglaubt hat, dass sie nicht im Gesetzbuche niedergeschrieben waren, und zwar desswegen, weil Moses ausser der Aufzeichnung des Gesetzes auch noch jene Flüche zu lesen den Leviten befiehlt, um durch Eidschwur das Volk zur Beobachtung der niedergeschriebenen Gesetze zu verbinden. Oder er hat vielleicht damit das letzte Capitel des 5. Buchs vom Tode Mosis bezeichnen wollen, welches Capitel aus zwölf Versen besteht. Aber dieses und was Andere ausserdem darüber muthmassen, brauche ich hier nicht näher zu untersuchen. Drittens bemerkt er sodann, es werde im 31. Cap. des 5. B. Mos. V. 9 gesagt: „und Moses schrieb das Gesetz“ welche Worte nicht von Moses selbst, sondern nur von einem andern Schriftsteller, der von den Thaten und Schriften des Moses erzählt, herrühren können. Viertens deutet er auf die Stelle 1 B. Mos. 12, 6, wo der Geschichtschreiber erzählt, dass Abraham das Land Canaan besichtigt habe, und hinzufügt: „der Canaaniter wohnte damals in jenem Lande,“ wodurch er die Zeit, in welcher er dieses geschrieben hat, deutlich unterscheidet. Also muss dieses nach dem Tode des Moses und als die Canaaniter schon vertrieben worden waren und jene Länder nicht mehr besassen, geschrieben worden seyn; welches derselbe Aben Hezra in seinem Commentar über diese Stelle auch mit diesen Worten andeutet: „Und der Canaaniter war damals in diesem Lande: es scheint, dass Canaan (Noah's Enkel) das Land der Canaaniter, das Andere inne hatten, eingenommen habe; wenn dieses nicht wahr ist, so liegt in dieser Sache ein Geheimniss, und wer es versteht, schweige. Das heisst: wenn Canaan in jene Gegenden gedrungen ist, so wird der Sinn seyn: „die Canaaniter seyen schon damals in diesem Lande gewesen“, wodurch nämlich eine vergangene Zeit, in welcher es von einer andern Nation bewohnt wurde, unterschieden wird. Wenn aber Canaan diese Gegenden zuerst bewohnt hat (wie aus dem 10. Cap. des 1. B. Mos. folgt), so unterscheidet der Text die gegenwärtige Zeit, nämlich die des Schriftstellers, und also nicht die des Moses, da sie nämlich zu dessen Zeit jene Gegenden noch besassen; und diess ist das Geheimniss, das er zu verschweigen empfiehlt. Fünftens macht er darauf aufmerksam, dass im 22. Cap



V. 14 des 1. B. Mos. der Berg Moria der Berg Gottes [1] genannt wird, welchen Namen er nicht eher gehabt hat, als nachdem er zur Erbauung des Tempels bestimmt worden war. Aber diese Auserwählung des Berges war zur Zeit Mosis noch nicht geschehen; denn Moses giebt noch keinen von Gott erwählten Ort an, sondern sagt im Gegentheil voraus, dass Gott dereinst einen Ort wählen werde, dem der Name Gottes beigelegt werden solle. Sechstens endlich macht er darauf aufmerksam, dass im 3. Cap. des 5. B. Mos. in die Erzählung von Og, dem Könige von Basan, Folgendes eingeschoben werde: „Nur Og, König zu Basan, blieb von den anderen Riesen [2] übrig; denn siehe, sein Bett war ein eisernes Bett, sicherlich dasjenige (Bett), welches zu Rabat, der Söhne Ammons, ist, neun Ellen lang" etc. Diese Parenthese zeigt ganz deutlich an, dass der Verfasser dieser Bücher lange nach Moses gelebt habe, denn diese Art zu reden ist nur dem eigen, der sehr alte Begebenheiten erzählt und auf die Ueberbleibsel der Dinge hindeutet, um Glauben zu gewinnen, und dieses Bett ist ohne Zweifel erst zu Davids Zeit, der diese Stadt eroberte, wie im 2. B. Samuels Cap. 12, V. 30 erzählt wird, gefunden worden. Aber nicht nur hier, sondern auch etwas weiter unten schaltet eben dieser Geschichtschreiber zwischen die Worte des Moses ein: „Jair, der Sohn des Manasse, nahm die ganze Gerichtsbarkeit von Argob bis an die Grenze von Gessuri und Mahachati und nannte jene Orte nebst Basan nach seinem Namen die Flecken des Jair, bis auf den heutigen Tag." Diess, sage ich, fügt der Geschichtschreiber zur Erläuterung der Worte des Moses, die er eben angeführt hatte, hinzu; nämlich: „Und das übrige Gilead und das ganze Basan, das Königreich des Og, gab ich dem halben Stamme Manasse, die ganze Gerichtsbarkeit von Argob zum ganzen Basan, welche das Land der Riesen genannt wird." Ohne Zweifel wussten die Hebräer zur Zeit dieses Schriftstellers, welches die Dörfer des Jair vom Stamme Juda wären, aber kannten sie nicht unter dem Namen der Gerichtsbarkeit von Argob

[1] Nämlich von dem Geschichtschreiber, nicht von Abraham, dem er sagt, dass der Ort, der heut zu Tage genannt wird „auf dem Berge Gottes wird die Offenbarung geschehen" von Abraham „Gottes Vorsehung wird walten" genannt worden sey.

[2] Im Hebräischen bedeutet רפאים Verurtheilte, und scheint auch ein Eigenname gewesen zu seyn, nach Chron. Cap. 20. Und desshalb glaube ich, dass es hier irgend eine Familie bedeute.



und des Landes der Riesen; und er ist also genöthigt zu erklären, was das für Orte seyen, die man vor Alters so nannte, und zugleich den Grund anzugeben, warum sie zu seiner Zeit nach dem Namen Jairs, der aus dem Stamme Juda und nicht aus dem Stamme Manasse war, genannt würden (s. 1. B. der Chron. Cap. 2, V. 22, 23). Hiemit haben wir die Ansicht des Aben Hezra so wie auch die von ihm zur Bestätigung derselben angeführten Stellen des Pentateuch's erklärt. Aber er hat freilich weder auf Alles noch auf das Hauptsächlichste aufmerksam gemacht, denn es ist in diesen Büchern noch mehr und Wichtigeres zu bemerken übrig. Nämlich:

I. dass der Verfasser dieser Bücher von Moses nicht blos in der dritten Person spricht, sondern noch überdiess Vieles von ihm bezeugt; z. B. „Gott sprach mit Moses; Gott sprach mit Moses von Angesicht zu Angesicht; Moses war der demüthigste unter allen Menschen (4. B. Mos. Cap. 12, V. 3); Moses gerieth in Zorn gegen die Heerführer (4. B. Mos. Cap. 31, V. 14); Moses der Mann Gottes (5. B. Mos. Cap. 33, V. 1); Moses der Diener Gottes ist gestorben; nie ist in Israel ein Prophet wie Moses aufgestanden" etc. Hingegen im 5. B. Mos. wo das Gesetz, welches Moses dem Volke erklärt, und das er geschrieben hatte, aufgezeichnet wird, redet Moses und erzählt seine Thaten in der ersten Person; nämlich: „Gott sprach zu mir" (5. Mos. Cap. 2, V. 1, 17 etc.); „ich habe Gott gebeten" etc. Nur dass der Geschichtschreiber nachher am Ende des Buchs, nachdem er die Worte des Moses berichtet hat, wieder in der dritten Person redend fortfährt zu erzählen, wie Moses dieses Gesetz (welches er nämlich erklärt hatte) dem Volk schriftlich übergeben und dasselbe zuletzt ermahnt, und endlich wie er sein Leben beschlossen habe. Alles dieses, nämlich die Art zu reden, die Zeugnisse und selbst der ganze Zusammenhang der Geschichte veranlassen durchaus anzunehmen, dass diese Bücher von einem Andern, und nicht von Moses selbst geschrieben worden seyen.

II. Ist auch zu bemerken, dass in dieser Geschichte nicht blos erzählt wird, wie Moses starb, begraben wurde und die Hebräer dreissig Tage lang in Trauer versetzte, sondern überdiess, dass nach einer zwischen ihm und allen Propheten, die nach ihm gelebt haben, angestellten Vergleichung gesagt wird, er habe sie Alle übertroffen. „Und es ist nie," heisst es, „ein Prophet in Israel aufgestanden, wie Moses, den Gott von Angesicht zu Angesicht gekannt hätte." Ein solches Zeugniss konnte sich gewiss

Moses nicht selbst, und ebenso wenig ein Anderer ihm geben, der unmittelbar auf ihn folgte, sondern nur Einer, der viele Jahrhunderte nach ihm lebte, besonders, weil der Geschichtschreiber von der vergangenen Zeit redet, nämlich: „es ist nie ein Prophet aufgestanden“ etc., und von seinem Grabe: „Niemand kennt es bis auf den heutigen Tag.“

III. Ist zu bemerken, dass einige Orte nicht mit den Namen angeführt werden, welche sie bei Moses Lebzeiten hatten, sondern mit andern, mit denen sie erst lange hernach bezeichnet worden sind. Z. B. „Abraham verfolgte die Feinde bis nach Dan“ (s. 1. B. Mos. 14, V. 14), welchen Namen diese Stadt erst lange nach dem Tode des Josua erhalten hat (s. Buch der Richter Cap. 18, V. 29).

IV. Dass die Geschichten zuweilen auch über die Lebenszeit des Moses hinaus geführt werden. Denn 2. B. Mos. 16, V. 35 wird erzählt, dass die Kinder Israel vierzig Jahre lang Manna gegessen hätten, bis sie an das zu bewohnende Land, bis sie an die Grenzen des Landes Canaan gekommen seyen; nämlich bis zu der Zeit, von welcher im B. Josua im 5. Cap. V. 12 geredet wird. Auch im 1. B. Mosis Cap. 36, V. 31 wird gesagt: „Dieses sind die Könige, die in Edom regiert haben, ehe über die Kinder Israel ein König regierte.“ Der Geschichtschreiber erzählt ohne Zweifel daselbst, welche Könige die Idumäer gehabt haben, ehe sie David unterjochte [1] und Statthalter in Idumäa selbst (s. Samuel 2. B. Cap. 8, V. 14) bestellte. Hieraus erhellt also Jedem ferner klar, dass der Pentateuch nicht von Mose, sondern von einem Andern und Einem, der viele Jahrhunderte nach Moses gelebt hat, geschrieben worden sey.

[1] Von dieser Zeit an bis zur Regierung des Jehoram, wo sie von ihm abfielen, (2. Buch der Könige Cap. 8 V. 20) hat Idumaea keine Könige gehabt, sondern von den Juden eingesetzte Vorsteher füllten die Stelle des Königs aus (S. 1. Buch der Könige Cap. 22 V. 48), und desswegen wird der Vorsteher Idumaea's im 2. Buch der Könige Cap. 8 V. 9 König genannt. Ob aber der letzte der Idumäischen Könige zu herrschen angefangen habe, bevor Saul zum Könige gemacht worden war, oder aber ob die Schrift in diesem Capitel der Genesis nur diejenigen Könige habe angeben wollen, welche unbesiegt gestorben sind, darüber kann man zweifelhaft seyn. Uebrigens sind diejenigen gänzlich im Irrthum, welche den Moses, der den Staat der Hebräer ganz abweichend von der monarchischen Regierungsform eingerichtet hat, in die Liste der hebräischen Könige aufnehmen wollen.

Lasst uns nunmehr aber unsere Aufmerksamkeit auch auf die Bücher richten, die Moses selbst geschrieben hat, und die im Pentateuch angeführt werden; denn aus ihnen selbst wird erhellen, dass sie andere als der Pentateuch gewesen sind. Zuvörderst also steht aus dem 2. B. Mos. Cap. 17, V. 14 fest, dass Moses auf Gottes Befehl den Krieg gegen Hamalek beschrieben habe; in welchem Buch aber, das steht aus dem angeführten Capitel selbst nicht fest. Aber im 4. B. Mos. Cap. 21, V. 14 wird ein Buch angeführt, das „Kriege Gottes" genannt wurde, und ohne Zweifel wurden in diesem der Krieg wider Hamalek und zudem auch alle Lagerungen erzählt (von welchen der Verfasser des Pentateuchs ebenfalls im 4. B. Cap. 33, V. 2 bezeugt, dass sie Moses beschrieben habe). Ausserdem steht auch aus 2. B. Mos. Cap. 24. V. 4, 7 das Vorhandengewesenseyn eines andern Buches fest, welches das „Buch des Bundes" genannt wurde,[1] und das er vor den Israeliten ablas, als sie zuerst den Bund mit Gott geschlossen hatten. Aber dieses Buch oder dieser Brief enthielt nur sehr wenig; nämlich die Gesetze oder Befehle Gottes, welche vom 22. Vers des 20. Cap. bis zum 24. Cap. des 2. B. Mos. erzählt werden, welches Niemand in Abrede stellen wird, der das vorhererwähnte Capitel mit einigem gesunden Urtheil und ohne Parteilichkeit liest. Denn es wird dort erzählt, dass Moses, sobald er die Meinung des Volks über den mit Gott zu errichtenden Bund ersehen hatte, sogleich die Aussprüche und Rechte Gottes niedergeschrieben und am folgenden Morgen frühe nach einigen vorhergegangenen Ceremonien der ganzen Versammlung die Bedingungen des zu schliessenden Bundes vorgelesen habe, zu deren Beobachtung sodann auch das Volk, nachdem sie vorgelesen und ohne Zweifel von dem ganzen Volke vernommen worden waren, mit voller Einstimmigkeit sich verpflichtet habe. Es folgt also sowohl aus der Kürze der Zeit, in welcher dieses Buch geschrieben worden war, als auch aus der Beschaffenheit des zu schliessenden Bundes, dass es weiter nichts, als das eben angeführte Wenige enthalten habe. Endlich steht fest, dass Moses in dem vierzigsten Jahre nach dem Auszuge aus Egypten alle Gesetze, die er gegegeben hatte, erklärt (s. 5. B. Mos. Cap. 1, V. 5), und das Volk von Neuem zu denselben verpflichtet (s. 5. B. Mos. Cap. 29. V. 14) und endlich ein Buch, das diese erklärten Gesetze und diesen neuen Bund enthielt, geschrieben habe (s. 5. B. Mos.

[1] ספר (Sepher) bedeutet im Hebräischen oft Brief oder Karte.



Cap. 31, V. 9); und dieses wurde das „Buch des Gesetzes Gottes“ genannt, welches Josua später vermehrte, nämlich durch die Erzählung des Bundes, zu welchem sich das Volk seiner Zeit abermals verbindlich machte und den es mit Gott zum dritten Male schloss (s. Josua Cap. 24, V. 25, 26). Weil wir aber kein Buch haben, das diesen Bund des Moses und zugleich den Bund des Josua enthielte, so muss man nothwendig zugeben, dass dieses Buch verloren gegangen sey, oder man müsste mit dem chaldäischen Paraphrasten Jonathan in Unsinn verfallen und die Worte der Schrift nach Belieben verdrehen. Dieser wollte nämlich, um dieser Schwierigkeit willen, lieber die Schrift verfälschen, als seine Unwissenheit bekennen. Denn er übersetzte die Worte des Buchs Josua (s. Cap. 24, V. 26): „Und Josua schrieb diese Worte in das Buch des Gesetzes Gottes“ so in das Chaldäische: וכתב יהושע ית פתגמיא האילון ואצנעינון בספר אודיתא דיהוה „Und Josua schrieb diese Worte und verwahrte sie mit dem Buche des Gesetzes Gottes.“ Was soll man mit denen anfangen, die nichts sehen, als was sie sehen wollen? Was sage ich, heisst dieses anders, als die Schrift selbst leugnen, und aus seinem eignen Gehirn eine neue aushecken? Wir schliessen also, dass dieses Buch des Gesetzes Gottes, das Moses schrieb, nicht der Pentateuch, sondern ein ganz anderes gewesen sey, welches der Verfasser des Pentateuchs an rechter Stelle in sein Werk verwebte, was sowohl aus dem eben Gesagten, als auch aus dem, was nun gesagt werden soll, sich auf das Einleuchtendste ergiebt. Wenn nämlich in der bereits angeführten Stelle des 5. B. Mos. erzählt wird, Moses habe das Buch des Gesetzes geschrieben, so fügt der Geschichtschreiber hinzu, dass Moses dasselbe den Priestern übergeben und ihnen überdiess befohlen habe, es zu bestimmter Zeit dem ganzen Volke vorzulesen. Dieses zeigt, dass dieses Buch von weit geringerem Umfange als der Pentateuch gewesen seyn müsse, da man es in einer einzigen Versammlung so durchlesen konnte, dass es von Allen verstanden wurde. Es darf auch hier nicht übergangen werden, dass Moses von allen Büchern, die er selbst geschrieben hat, nur diess einzige vom zweiten Bunde und den Lobgesang (den er auch hernach aufschrieb, damit ihn das ganze Volk auswendig lernen sollte) sorgfältig aufzubewahren und zu hüten befohlen hat. Denn weil er durch den ersten Bund nur die dabei Anwesenden verbunden hatte, durch den zweiten aber auch alle ihre Nachkommen (s. 5. B. Mos. 29, V. 14—15), so befahl er



desshalb das Buch dieses zweiten Bundes auch in den kommenden Jahrhunderten sorgfältig aufzubewahren und ausserdem noch, wie wir gesagt haben, den Lobgesang, der hauptsächlich auf die künftigen Jahrhunderte sich bezieht. Da also nicht fest steht, dass Moses, ausser diesen Büchern, noch andere geschrieben habe, und da er selbst kein anderes als das Büchlein des Gesetzes und den Lobgesang den Nachkommen sorgfältig aufzubewahren befohlen hat, und da im Pentateuch gar Manches vorkommt, was nicht von Moses geschrieben werden konnte, so folgt, dass man nicht mit Grund, sondern wider alle Vernunft behaupte, Moses sey der Verfasser des Pentateuchs. Vielleicht wird aber hier Jemand fragen, ob Moses nicht auch ausser diesem die Gesetze aufgeschrieben habe, sobald sie ihm geoffenbart wurden; d. h. ob er in dem Zeitraum von vierzig Jahren keine von den Gesetzen, die er gegeben hatte, aufgeschrieben habe, ausser jenen wenigen, die, wie ich sagte, in dem Buche des ersten Bundes enthalten waren. Hierauf antworte ich aber: ob ich gleich zugeben würde, dass es vernunftgemäss scheine, Moses habe zur selben Zeit und an demselben Orte, wo die Mittheilung der Gesetze sich zutrug, dieselben auch aufgeschrieben, so gebe ich doch nicht zu, dass wir das aus diesem Grunde behaupten dürften. Denn wir haben oben gezeigt, dass wir über dergleichen Dinge nichts behaupten dürfen, als nur das, was sich aus der Schrift selbst mit Bestimmtheit ergiebt oder was lediglich aus ihren Grundsätzen durch regelrechte Folgerung hergeleitet wird, keineswegs aber darum, weil es vernunftgemäss scheint. Hierzu kommt noch, dass uns selbst die Vernunft nicht nöthigt, dieses zu behaupten. Denn vielleicht theilte der Senat die Befehle des Moses dem Volke schriftlich mit, die hernach ein Geschichtschreiber sammelte und in die Lebensgeschichte des Moses an rechter Stelle einschaltete.

So viel von den fünf Büchern Mosis. Es ist nunmehr Zeit auch die übrigen zu prüfen. Aus gleichen Gründen zeigt sich, dass auch das Buch Josua nicht von diesem selber verfasst sey. Denn es ist ein Anderer, der von Josua bezeugt, dass sein Ruhm über die ganze Erde verbreitet gewesen sey (s. C. 6, V. 27), dass er nichts von dem unterlassen habe, was Moses befohlen hatte (s. den letzten Vers des 8. Cap. und Cap. 11, V. 15), dass er alt geworden sey und das ganze Volk zur Versammlung berufen habe und dass er endlich den Geist aufgegeben habe. Ferner wird auch Einiges erzählt, was sich erst nach seinem Tode zugetragen hat; nämlich, dass die Israeliten nach seinem Tode Gott

verehrt hätten, so lange die Alten lebten, die ihn gekannt hatten. Und im 16. Cap. V. 10, dass (Ephraim und Manasse) „die Canaaniter nicht vertrieben hätten, die zu Gazer wohnten, sondern (wird hinzugefügt) dass die Canaaniter unter Ephraim gewohnt hätten bis auf den heutigen Tag und tributpflichtig gewesen seyen.“ Das ist eben dasselbe, was im Buche der Richter Cap. 1, V. 27—29 erzählt wird, und auch die Redensart „bis auf diesen Tag,“ zeigt, dass der Schriftsteller eine alte Begebenheit erzähle. Dieser sehr ähnlich ist auch die Stelle im 15. Cap. V. 63 von den Kindern Juda und die Geschichte Calebs, von dem 14. Vers desselben Cap. an. Und auch die Begebenheit, welche im 22. Cap. vom 10 Vers an erzählt wird, von den dritthalb Stämmen, die jenseits des Jordans einen Altar bauten, scheint nach dem Tode Josua's sich ereignet zu haben, da in jener ganzen Erzählung des Josua nicht gedacht wird; sondern das Volk allein beschliesst Krieg zu führen, schickt Gesandte ab, erwartet ihre Antwort und genehmigt zuletzt. Endlich folgt aus dem 10. Cap. V. 14 augenscheinlich, dass dieses Buch viele Jahrhunderte nach Josua geschrieben worden sey. Denn es bezeugt: „Es war kein Tag wie jener Tag, weder zuvor noch hernach, dass Gott (so) Jemanden gehorcht hätte“ etc.

Wenn also Josua irgend ein Buch geschrieben hat, so war es sicher das, welches im 10. Cap. V. 13, nämlich in eben dieser Geschichte citirt wird. Dass aber das Buch der Richter von den Richtern selbst geschrieben worden sey, wird, wie ich glaube, kein Mensch, der bei gesunder Vernunft ist, sich einreden können. Denn der Epilog der ganzen Geschichte, der sich im 21. Cap. findet, zeigt deutlich, dass es nur von einem einzigen Geschichtschreiber verfasst worden sey. Weil auch ferner der Verfasser desselben oft erinnert, dass zu jenen Zeiten noch kein König in Israel gewesen sey, so ist kein Zweifel, dass es, nachdem die Könige die Herrschaft erlangt hatten, geschrieben worden sey. Bei den Büchern Samuels brauchen wir uns auch nicht lange aufzuhalten, da die Geschichte ja weit über sein Leben hinaus fortgeführt wird. Nur dieses aber will ich bemerkt wissen, dass dieses Buch ebenfalls viele Jahrhunderte nach Samuel geschrieben worden ist. Denn im ersten Buch Cap. 9, V. 9 erinnert der Geschichtschreiber in einer Parenthese: „Jeder, der vor Zeiten in Israel ging Gott um Rath zu fragen, sagte so: komm, lass uns zu dem Seher gehen, denn was heute Prophet heisst, wurde vor Zeiten Seher genannt.“ Die Bücher der Könige endlich sind, wie sich aus ihnen selbst mit

desshalb das Buch dieses zweiten Bundes auch in den kommend
Jahrhunderten sorgfältig aufzubewahren und ausserdem noch,
wir gesagt haben, den Lobgesang, der hauptsächlich auf die kü
tigen Jahrhunderte sich bezieht. Da also nicht fest steht, d
Moses, ausser diesen Büchern, noch andere geschrieben habe,
da er selbst kein anderes als das Büchlein des Gesetzes und
Lobgesang den Nachkommen sorgfältig aufzubewahren befohlen
und da im Pentateuch gar Manches vorkommt, was nicht von h
geschrieben werden konnte, so folgt, dass man nicht mit G
sondern wider alle Vernunft behaupte, Moses sey der Ver
des Pentateuchs. Vielleicht wird aber hier Jemand frage
Moses nicht auch ausser diesem die Gesetze aufgeschrieben
sobald sie ihm geoffenbart wurden; d. h. ob er in dem Ze
von vierzig Jahren keine von den Gesetzen, die er gegebe
aufgeschrieben habe, ausser jenen wenigen, die, wie ich
in dem Buche des ersten Bundes enthalten waren. Hiera
worte ich aber: ob ich gleich zugeben würde, dass es v
gemäss scheine, Moses habe zur selben Zeit und an de
Orte, wo die Mittheilung der Gesetze sich zutrug, diesell
aufgeschrieben, so gebe ich doch nicht zu, dass wir das a
Grunde behaupten dürften. Denn wir haben oben geze
wir über dergleichen Dinge nichts behaupten dürfen, als
was sich aus der Schrift selbst mit Bestimmtheit ergiebt
lediglich aus ihren Grundsätzen durch regelrechte Folg
geleitet wird, keineswegs aber darum, weil es vern
scheint. Hierzu kommt noch, dass uns selbst die Ver
nöthigt, dieses zu behaupten. Denn vielleicht theilte de
Befehle des Moses dem Volke schriftlich mit, die hern
schichtschreiber sammelte und in die Lebensgeschichte
an rechter Stelle einschaltete.

So viel von den fünf Büchern Mosis. Es ist n
auch die übrigen zu prüfen. Aus gleichen Gründen
dass auch das Buch Josua nicht von diesem selber v
Denn es ist ein Anderer, der von Josua bezeugt, da
über die ganze Erde verbreitet gewesen sey (s. C. 6
er nichts von dem unterlassen habe, was
(s. den letzten Vers des 8. Cap. und Cap.
alt geworden sey und das ganze Volk zu
habe und dass er endlich den Geist au
wird auch Einiges erzählt, was sich er
getragen hat; nämlich, dass die Israelite



Bestimmtheit ergiebt, aus den Büchern der Geschichte Salomo's (s. B. der Könige, Cap. 11, V. 41), der Chronik der Könige von Jehuda (s. Cap. 14, V. 29. Cap. 15, V. 7) ebendaselbst und der Chronik der Könige von Israel entnommen. Wir schliessen also, dass alle diese Bücher, die wir bisher durchgegangen haben, später verfasst (Apographen) sind und die darinnen enthaltenen Dinge als alte erzählt werden. Wenn wir nun auf den Zusammenhang und Inhalt dieser Bücher unsere Aufmerksamkeit richten, so werden wir leicht daraus entnehmen, dass sie alle von ein und demselben Geschichtschreiber geschrieben worden seyen, der die alte Geschichte der Juden von ihrem ersten Ursprung an bis zur ersten Zerstörung der Stadt schreiben wollte, denn diese Bücher hangen so miteinander zusammen, dass wir schon daraus allein erkennen können, dass sie nur eine einzige Erzählung eines einzigen Geschichtschreibers enthalten. Denn sobald er mit der Lebensgeschichte des Moses zu Ende ist, geht er auf die Geschichte des Josua folgendermassen über: „Und es begab sich, nachdem Moses, der Diener Gottes, gestorben war, dass Gott zu Josua sprach" etc. Und nachdem diese mit Josua's Tode beendigt ist, beginnt er die Geschichte der Richter mit eben demselben Uebergang und derselben Verbindung, nämlich: „Und es begab sich, als Josua gestorben war, dass die Kinder Israels Gott fragten" etc. Und diesem Buche fügt er das Buch Rut, gleichsam als einen Anhang folgendermassen an: „Und es geschah in den Tagen, als die Richter regierten, dass eine Hungersnoth in jenem Lande war." Und an dieses fügt er auf eben dieselbe Art auch das erste Buch Samuels an, nach dessen Schluss er mit seinem gewohnten Uebergange zum zweiten Buche fortgeht; und da die Geschichte Davids noch nicht beendigt ist, so knüpft er an dieses das 1. Buch der Könige an, und indem er die Erzählung der Geschichte Davids fortsetzt, fügt er endlich an dieses mit eben derselben Verbindungsformel das zweite Buch an. Sodann zeigt auch der Zusammenhang und die Ordnung der Geschichten an, dass blos ein Geschichtschreiber es gewesen sey, der sich ein bestimmtes Ziel vorsetzte. Denn er fängt damit an, den ersten Ursprung der hebräischen Nation zu erzählen; erzählt dann der Ordnung gemäss, bei welcher Gelegenheit und zu welcher Zeit Moses die Gesetze gegeben und dem Volke Vieles vorausgesagt habe; hierauf, wie es nach den Vorhersagungen des Moses in das verheissene Land (5. B. Mos. Cap. 7) eingedrungen, aber nachdem es solches in Besitz genommen, die Gesetze verlassen habe (Cap. 31, V. 16).

und wie dadurch viel Unglück über dasselbe gekommen sey (V. 17), wie es dann habe Könige wählen wollen (Cap. 17, V. 14), die auch, je nachdem sie die Gesetze beobachtet hätten, glücklich oder unglücklich gewesen seyen (Cap. 28, V. 36 und 68), bis er endlich den Untergang des Reichs, wie ihn Moses vorhergesagt hatte, erzählt. Alles Andere aber, was nichts zur Bestätigung des Gesetzes beiträgt, hat er entweder ganz mit Stillschweigen übergangen, oder er verweist den Leser an andere Geschichtschreiber. Alle diese Bücher kommen also auf das Eine hinaus, nämlich die Worte und Verordnungen des Moses zu lehren und sie durch den Ausgang der Begebenheiten als wahr zu erweisen. Aus diesen drei Umständen mit einander betrachtet, nämlich aus der Einfachheit des Inhalts aller dieser Bücher, ihrem Zusammenhang, und dass sie Apographa sind, welche viele Jahrhunderte nach den geschehenen Begebenheiten geschrieben wurden, schliessen wir, wie wir eben gesagt haben, dass sie Alle von nur einem Geschichtschreiber geschrieben worden seyen. Wer aber dieser gewesen sey, kann ich nicht so augenscheinlich zeigen; ich muthmasse aber, dass es Hesra gewesen sey; und einiges nicht Unwichtige trifft zusammen, woraus ich diese Vermuthung mache. Denn da der Geschichtschreiber, der, wie wir nun wissen, nur Einer war, die Geschichte bis zur Befreiung Jojachins fortführt und ausserdem noch hinzufügt, dass er selbst während seiner ganzen übrigen Lebenszeit an der Tafel des Königs gelegen habe (d. i. entweder Jojachin's oder des Sohnes Nebukadnezar's, denn der Sinn ist völlig zweideutig), so folgt daraus, dass es Niemand vor Hesra gewesen ist. Die Schrift bezeugt aber von Niemanden, der damals in Ansehen gestanden habe, als nur von Hesra (s. Hesra Cap. 7, V. 10), dass er seinen Fleiss darauf verwandt habe, das Gesetz Gottes aufzusuchen und mit Bemerkungen zu versehen, und dass er ein Schriftsteller gewesen sey, wohl erfahren im Gesetz Mosis (s. dass. Cap. V. 6). Ich kann also von keinem Andern als Hesra muthmassen, dass er es gewesen sey, der diese Bücher geschrieben habe. Ferner sehen wir auch aus diesem Zeugniss von Hesra, dass er sich nicht nur bemüht habe, das Gesetz Gottes aufzusuchen, sondern auch mit Bemerkungen zu versehen; und im Nehemia Cap. 8, V. 8 heisst es auch: „dass sie das erklärte Buch des Gesetzes Gottes gelesen, ihren Verstand dabei gebraucht und die Schrift verstanden hätten.“ Da aber im fünften Buch Mosis nicht allein das von Moses verfasste Buch des Gesetzes oder der grösste Theil desselben enthalten ist, sondern auch überdies

vieles zur vollständigeren Erläuterung Eingeschaltete darin vorkommt, so schliesse ich daraus, dass das fünfte Buch Mosis das von Hesra geschriebene, mit Bemerkungen versehene und erklärte Buch des Gesetzes Gottes sey, das sie damals lasen. Dass aber in diesem 5. B. Mosis Vieles in Parenthesen zur vollständigeren Erläuterung eingeschaltet worden sey, davon haben wir oben, als wir die Ansicht des Aben Hesra erläuterten, zwei Beispiele aufgezeigt, und dergleichen findet man noch mehr; z. B. im 2. Cap. V. 12: „Und es wohnten vordem in Sehir die Horiter, aber die Kinder des Hesau vertrieben und vertilgten sie von ihrem Angesicht und wohnten an ihrer Statt, so wie Israel gethan hat im Lande seines Erbtheils, das ihm Gott gegeben hat." Er erklärt nämlich den 4. und 5. Vers dieses Capitels, dass nämlich die Kinder Hesau's das Gebirge Sehir, das ihnen als Erbtheil zugefallen war, nicht als unbewohnt in Besitz genommen, sondern dass sie es kriegerisch eingenommen und die Horiter, die es vorher bewohnten, von demselben eben so, wie die Israeliten nach dem Tode des Moses die Canaaniter, vertrieben und vertilgt haben. So werden auch in einer Parenthese der 6. 7. 8. und 9. Vers im 10. Capitel zwischen die Worte des Moses eingeschaltet. Denn Jeder sieht, dass der 8. Vers, der mit den Worten anfängt: „Zu jener Zeit sonderte der Herr den Stamm Levi," nothwendig auf den 5. Vers bezogen werden müsse und nicht auf den Tod Aharons, den Hesra aus keiner andern Ursache hier eingeschaltet zu haben scheint, als weil Moses in dieser Erzählung vom Kalbe, das das Volk angebetet hatte, gesagt hatte (s. Cap. 9, V. 20), er habe zu Gott für Aharon gebetet. Ferner erläutert er, dass Gott zu der Zeit, von welcher Moses hier redet, sich den Stamm Levi erwählt habe, um die Ursache dieser Wahl, und warum die Leviten keinen Theil an der Erbschaft bekommen hätten, anzuzeigen, und darauf fährt er mit den Worten Mosis fort, den Faden der Geschichte zu verfolgen. Hierzu füge man noch den Eingang des Buchs nebst allen Stellen, die von Moses in der dritten Person reden. Und ausserdem hat er noch vieles Andere, was wir nun nicht mehr unterscheiden können, hinzugesetzt oder mit andern Worten ausgedrückt, ohne Zweifel, damit es von den Menschen seiner Zeit leichter begriffen werde. Wenn wir, sage ich, das von Moses verfasste Buch des Gesetzes selber besässen, so zweifle ich nicht, dass wir sowohl in den Worten, als der Anordnung und den Begründungen der Gebote einen grossen Unterschied finden würden. Denn wenn ich nur die Zehngebote dieses Buchs mit den Zehn-

geboten des zweiten Buchs Moses zusammenhalte (wo die Geschichte derselben eigens erzählt wird), so sehe ich, dass jene von diesen in allen diesen Stücken von einander abweichen. Denn das vierte Gebot wird nicht allein auf eine andre Art anbefohlen, sondern auch noch viel weiter ausgedehnt; seine Begründung aber ist von der, welche in den Zehngeboten des zweiten Buchs des Moses angegeben wird, himmelweit verschieden. Endlich ist die Ordnung, in welcher hier das 10. Gebot erklärt wird, auch anders als im zweiten Buch des Moses. Ich glaube also, dass diess sowohl hier, als an andern Stellen, wie ich schon gesagt habe, von Hesra gemacht worden sey, weil er das Gesetz Gottes den Menschen seiner Zeit auslegte, und dass also dieses das Buch des von ihm mit Bemerkungen versehenen und erklärten Gesetzes Gottes sey, und ich glaube, dass dasselbe unter allen als deren Verfasser ich ihn genannt habe, das erste gewesen sey. Ich schliesse dieses daraus, weil es die Gesetze des Vaterlands enthält, deren das Volk am meisten bedarf, und auch, weil dieses Buch durch keine Verbindung, wie alle übrigen, an das vorhergehende angeknüpft wird, sondern mit dem unabhängigen Satze anfängt: „Diess sind die Worte des Moses“ etc. Nachdem er aber dieses vollendet und dem Volke die Gesetze gelehrt hatte, dann ging er, wie ich glaube, an die Arbeit, die vollständige Geschichte der hebräischen Nation zu beschreiben, nämlich von der Schöpfung der Welt an bis zur völligen Zerstörung Jerusalems und schaltete in dieselbe dieses fünfte Buch Mosis an seinem Orte ein; und vielleicht nannte er die ersten fünf Bücher derselben darum nach dem Namen Moses, weil sein Leben der hauptsächlichste Inhalt derselben ist, und nahm die Benennung von dem Hauptinhalte. Und aus diesem Grunde nannte er auch das sechste nach dem Namen Josuas; das siebente der Richter; das achte Rut; das neunte und vielleicht auch das zehnte Samuels und endlich das eilfte und zwölfte der Könige. Ob aber Hesra die letzte Hand an dieses Werk gelegt und es, wie er wünschte, vollendet habe, darüber siehe das folgende Capitel.

Neuntes Capitel.

Andere Untersuchungen über dieselben Bücher, ob nämlich Hesra die letzte Hand an sie gelegt habe; ferner, ob die Randbemerkungen, die sich in den hebräischen Handschriften finden, verschiedene Lesarten gewesen sind.

Wie viel die vorstehende Untersuchung über den wahren Verfasser dieser Bücher zum vollkommnen Verständnisse derselben beitrage, kann man leicht schon aus jenen Stellen allein abnehmen, die wir zur Erhärtung unserer Ansicht hierüber angeführt haben und die einem Jeden ohne dieselbe ganz unverständlich scheinen müssten. Abgesehen von dem Verfasser ist aber noch Anderes in den Büchern selbst zu beachten, was der gemeine Aberglaube das Volk nicht erkennen lässt. Das Hauptsächlichste hievon ist, dass Hesra (den ich solange für den Verfasser vorerwähnter Bücher halten werde, bis Jemand einen andern gewissern aufzeigt) an die in diesen Büchern enthaltenen Erzählungen nicht die letzte Hand gelegt und nichts gethan hat, als dass er die Geschichten aus den verschiedenen Schriftstellern zusammen trug und oft nur einfach abschrieb, und dass er sie noch ungeprüft und ungeordnet der Nachwelt hinterlassen hat. Welche Ursachen ihn aber verhindert haben mögen (wenn nicht etwa ein frühzeitiger Tod), dieses Werk nach allen Theilen zu vollenden, darüber habe ich keine Vermuthung. Ungeachtet uns aber alte Geschichtschreiber der Hebräer fehlen, so steht diess doch in der Sache selbst ganz evident aus den noch vorhandenen geringfügigen Bruchstücken derselben fest. Denn die Geschichte des Hiskia im 2. B. der Könige Cap. 18. vom 17. Vers an ist von der Erzählung des Esaias [1] abgeschrieben.

[1] Im 2. Buch der Könige Cap. 18 V. 20 liest man z. B. אָמַרְתָּ „Du hast geredet, aber nur mit dem Munde," Cap. 36 V. 5 des Jesaias aber אָמַרְתִּי ich habe gesagt: blos Worte sind es, dass der Krieg Klugheit und Tapferkeit erfordert. So liest man V. 22 וְכִי־תֹאמְרוּן „aber ihr werdet vielleicht sagen" in der Mehrzahl, was im Exemplar des Jesaias in der Einzahl sich findet. Ausserdem finden sich im Texte des Jesaias die in V. 32 des citirten Capitels (2. Buches der Könige) enthaltenen Worte nicht. Und in dieser Weise findet man noch viele andre Verschiedenheit der Lesarten, woraus Niemand bestimmen wird, welche vor den übrigen auszuwählen sey.

wie sie sich in der Chronik der Könige von Juda aufgezeichnet fand; denn wir lesen sie in dem Buche des Esaias, das in der Chronik der Könige von Juda enthalten war (s. 2. B. der Chron. C. 32, V. 32), mit denselben Worten wie hier erzählt, nur sehr Weniges ausgenommen. Hieraus kann jedoch nichts Anderes geschlossen werden, als dass von dieser Erzählung des Esaias verschiedene Lesarten gefunden worden sind, wenn nicht etwa auch hier Einer lieber von Geheimnissen träumen will. Ferner ist auch das letzte Capitel dieses Buchs in dem letzten Capitel des Jeremias enthalten. Ausserdem finden wir das 7. Cap. im 2. B. Samuelis vom ersten Buch der Chronik Cap. 17 abgeschrieben; man findet aber an verschiedenen Stellen die Worte so wunderbar verändert,[1] dass man leicht abnehmen kann, dass diese zwei Capitel aus zwei verschiedenen Exemplaren der Geschichte Natans genommen seyen. Endlich wird das Geschlechtsregister der Könige von Idumäa, welches sich im 1. B. Mosis Cap. 36, von Vers 31 an findet etc., mit denselben Worten auch im ersten Buch der Chronik Cap. 1 aufgeführt, da doch entschieden ist, dass der Verfasser dieses Buches das, was er erzählt, aus andern Geschichtschreibern, keineswegs aber aus diesen zwölf Büchern genommen habe, die wir dem Hesra beigelegt haben. Es ist also kein Zweifel, dass, wenn wir diese Geschichtschreiber selbst besässen, die Sache unmittelbar entschieden wäre. Weil sie uns aber, wie gesagt, mangeln, so bleibt uns weiter nichts übrig, als die Geschichten selbst zu untersuchen, nämlich ihre Ordnung und Verbindung, ihre verschiedene Wiederholung und endlich ihr Auseinandergehen bei der Berechnung der Jahre, um über das Uebrige urtheilen zu können. Wir wollen also diese Geschichten, oder wenigstens die hauptsächlichsten, in Erwägung ziehen; und zwar zuerst die von Juda und Tamar, die der Geschichtschreiber im 38. Cap. des 1. B. Mosis also zu erzählen anfängt: „Es begab sich aber zu jener Zeit, dass Juda

[1] Im 2. Buch Sam. Cap. 7 V. 6 liest man; „Und ich bin beständig mit einem Zelte und einer Lade umhergezogen.“ Im 1. Buch der Chronica aber Cap. 17 V. 5: „Und ich war vom Zelte im Zelte und von der Lade. wobei nämlich בְּמִשְׁכָּן in מִמִּשְׁכָּן geändert ist. Sodann liest man im 10. Vers des citirten Capitels des Sam.: לְעַנּוֹתוֹ um ihn zu betrüben; und im 9. Vers des citirten Capitels der Chron. לְבַלֹּתוֹ um ihn zu zerknirschen. Und auf diese Weise wird ein Jeder, der nicht ganz blind und durchaus unverständig ist, wenn er diese Capitel einmal gelesen hat, mehrere andere Discrepanzen von grösserer Wichtigkeit bemerken.

von seinen Brüdern wegzog." Diese Zeit muss sich nothwendig auf eine andere beziehen, von welcher unmittelbar die Rede gewesen ist;[1] aber auf diejenige, von welcher im 1. B. Mosis unmittelbar vorher geredet wird, kann sie nicht bezogen werden. Denn von der Zeit an, da nämlich Joseph nach Egypten geführt wurde, bis zu derjenigen, da der Patriarch Jacob mit seiner ganzen Familie ebenfalls dahin reiste, können wir nicht mehr als zwei und zwanzig Jahre zählen. Denn Joseph war, als ihn seine Brüder verkauften, siebzehn Jahre alt, und als ihn Pharao aus dem Gefängnisse rufen liess, dreissig; nimmt man noch die sieben fruchtbaren und die zwei Hungerjahre hinzu, so machen sie zusammen zwei und zwanzig Jahre aus. Aber kein Mensch wird begreifen können, dass sich so viele Begebenheiten in diesem Zeitraume haben zutragen können; nämlich dass Juda drei Söhne mit einem Weibe, das er damals nahm, einen nach dem andern, gezeugt habe, von denen der älteste, als es sein Alter erlaubte, die Tamar zum Weibe nahm, nach dessen Tode sie der zweite Sohn heirathete, der aber ebenfalls starb; und dass lange, nachdem dies geschehen war, Juda selbst mit dieser seiner Schwiegertochter Tamar, ohne sie zu kennen, zu thun gehabt und von ihr Zwillingssöhne erhalten habe, von denen der eine ebenfalls in der vorbenannten Zeit Vater geworden sey. Da also dieses Alles nicht auf jene Zeit bezogen werden kann, von der im 1. B. Mosis die Rede ist, so muss es sich nothwendig auf eine andere beziehen, von welcher unmittelbar vorher in einem andern Buche gehandelt wurde, und Hesra hat also auch diese Geschichte einfach abgeschrieben und sie, ohne sie noch untersucht zu haben, den übrigen einverleibt. Aber nicht allein von diesem Capitel, sondern auch von der ganzen Geschichte Josephs und Jacobs muss nothwendig

[1] Dass dieser Text sich auf eine andere Zeit bezieht als die, wo Joseph verkauft worden ist, steht nicht nur aus dem Zusammenhange der Rede selbst fest, sondern wird auch schon aus dem Lebensalter des Juda selbst erschlossen, der damals höchstens in seinem 22. Lebensjahre stand, wenn sich aus der voraufgehenden Geschichte desselben eine Berechnung machen lässt. Denn aus dem letzten Verse des Cap. 29 des ersten Buches Mosis erhellt, dass Juda im zehnten Jahre, nachdem der Patriarch Jacob dem Laban zu dienen angefangen hatte, geboren worden war, Joseph aber im vierzehnten. Da nun Joseph selbst, als er verkauft wurde, im 17. Jahre stand, war Juda damals 21 Jahre alt und nicht mehr. Die also glauben, dass diese beständige Abwesenheit des Juda von Hause vor den Verkauf des Joseph falle, suchen sich zu täuschen und sind um die Göttlichkeit der Schrift mehr besorgt, als derselben sicher.

eingestanden werden, dass sie aus verschiedenen Geschichtsschreibern ausgezogen und abgeschrieben worden seyen, so wenig sehen wir sie in sich übereinstimmen. Denn das 47. Cap. des 1. B. Mosis erzählt, dass Jakob, als er von Joseph geführt, den Pharao zuerst begrüsste, 130 Jahre alt war; zieht man nun von diesen zwei und zwanzig Jahre ab, die er wegen der Abwesenheit Josephs in Trauer verlebte, und überdiess noch die siebzehn, die Joseph alt war, als er verkauft wurde, und endlich die sieben Jahre, die Jakob um Rahel diente, so ergiebt sich, dass er in sehr hohem Alter gestanden habe, nämlich im 84. Jahre, als er die Lea zur Frau nahm; dass hingegen Dina kaum 7 Jahre alt gewesen sey, als sie von Sichem geschwächt wurde,[1] Simeon und Levi aber

[1] Denn dass Einige glauben, Jacob sey acht oder zehn Jahre zwischen Mesopotamien und Betel in der Fremde herumgezogen, schmeckt nach Thorheit, wie ich mit Erlaubniss des Aben Hezra gesagt haben möchte. Denn nicht sowohl aus Sehnsucht, seine hochbetagten Aeltern zu sehen, die ihn ohne Zweifel erfüllte, sondern hauptsächlich auch um das Gelübde zu erfüllen, das er, als er vor seinem Bruder floh, gethan hatte (siehe 1. Buch Mosis Cap. 28 V. 10, Cap. 31 V. 13 und Cap. 35 V. 1) eilte er, soviel er konnte. Diess zu erfüllen, ermahnte Gott ihn selbst (1. Buch Mosis Cap. 31 V. 3 u. 13), der ihm auch zur Rückkehr in das Vaterland Hülfe verhiess. Wenn diess jedoch mehr Vermuthungen als Gründe zu seyn scheinen, nun so wollen wir einmal zugeben, dass Jacob aus einem schlimmeren Schicksal als Ulysses acht oder zehn oder meinetwegen noch mehr Jahre auf dieser kleinen Reise zugebracht habe. Das wenigstens werden die Gegner nicht leugnen können, dass Benjamin im letzten Jahre dieser Reise geboren worden sey, d. h. nach ihrer Annahme ungefähr im 15. oder 16. Jahre nach Josephs Geburt. Denn Jacob trennte sich im 7. Jahre nach Josephs Geburt von Laban. Aber vom 17. Jahre Josephs bis zu dem Jahre, wo der Patriarch selbst mühselig nach Egypten zog, zählt man nicht mehr als 22 Jahre, wie wir in diesem Capitel gezeigt haben; und also hatte Benjamin zu derselben Zeit, wo er nämlich nach Egypten zog, höchstens drei oder vier und zwanzig Jahre. Dass er in dieser Jugendblüthe schon Enkel gehabt habe, steht fest (siehe 1. Buch Mosis Cap. 46 V. 21, womit zu vergleichen ist V. 38, 39 und 40 des 26. Capitels des 4. Buches Mosis und V. 1 und folg. des 8. Capitels des 1. Buches der Chron.) Denn Belab, Benjamins Erstgeborener, hatte schon zwei Söhne Ard und Nahgamon gezeugt, was wahrlich nicht weniger mit der Vernunft streitet, als dass Dina in ihrem 7. Jahre Gewalt erfahren habe und derartiges, was wir aus dieser Geschichtsanordnung abgeleitet haben. Und so erhellt, dass wenn Menschen ohne Umsicht Schwierigkeiten losen wollen, sie in andere gerathen und die Sache noch mehr verwirren und auseinanderbringen.

kaum 11 und 12 Jahre, als sie jene ganze Stadt plünderten und alle ihre Einwohner mit dem Schwerte niedermachten. Ich habe aber nicht nöthig, hier den ganzen Pentateuch durchzugehen. Wenn man nur darauf achtet, dass in diesen fünf Büchern Alles, nämlich Gebote und Geschichten, ordnungslos unter einander erzählt wird, ohne dabei Rücksicht auf die Zeiten zu nehmen, und dass eine und dieselbe Geschichte mehrmals und zuweilen auf verschiedene Weise wiederholt wird, so wird man leicht erkennen, dass alle diese Dinge, wie es sich eben traf, gesammelt und aufgehäuft worden seyen, um nachher leichter untersucht und in Ordnung gebracht werden zu können. Aber nicht blos diess, was die fünf Bücher, sondern auch die übrigen Geschichten bis zur Zerstörung Jerusalems, welche die 7 übrigen Bücher enthalten, sind auf dieselbe Weise gesammelt worden. Denn wer sieht nicht, dass im 2. Cap. der Richter vom 6. Vers an ein neuer Geschichtschreiber (der die Thaten Josua's ebenfalls beschrieben hatte) herbeigezogen wird und dessen Worte einfach abgeschrieben werden? Denn wie hätte unser Geschichtschreiber, nachdem er im letzten Capitel des Buchs Josua erzählt hat, dass dieser gestorben sey und begraben worden und im 1. Cap. dieses Buches dasjenige zu erzählen versprochen hat, was sich nach dessen Tode zugetragen habe, wenn er den Faden seiner Geschichte verfolgen wollte, dasjenige, was er hier von Josua selber zu erzählen anfängt,[1] an das Vorhergehende anknüpfen können? So sind auch die Capitel 17, 18 etc. des ersten Buchs Samuel aus einem andern Geschichtschreiber genommen, welcher meinte, dass die Ursache, wesshalb David den Hof Sauls zu besuchen angefangen habe, eine ganz andere gewesen sey, weit verschieden von derjenigen, die im 16. Cap. desselben Buchs erzählt wird. Denn er glaubte nicht, dass David auf den Rath der Diener von Saul zu ihm gegangen sey (wie im 16. Cap. erzählt wird), sondern dass er zufällig von seinem Vater zu seinen Brüdern in das Lager geschickt, erst bei Gelegenheit des Sieges, den er über den Philister Goliath erhielt, dem Saul bekannt und bei Hofe behalten worden sey. Dasselbe vermuthe ich auch von dem 26. Capitel desselben Buches, dass nämlich der Geschichtschreiber dort dieselbe Geschichte, die im 24. Capitel vorkommt, nach der Meinung eines Zweiten zu erzählen scheint.

[1] Mit andern Worten und anderer Ordnung, als es sich im Buche Josua erzählt findet.

Doch ich gehe nun über dieses weg und schreite zur Untersuchung der Zeitrechnung fort. Im 6. Cap. des 1. B. der Könige heisst es, Salomo habe den Tempel gebaut im Jahre 480 nach dem Ausgange aus Egypten; aber aus den Geschichten selbst schliessen wir eine weit grössere Zahl.

Denn	Jahre.
Moses regierte das Volk in der Wüste	40
Dem Josua, der 110 Jahre lebte, werden nach des Josephus und Anderer Meinung nicht mehr gegeben als	26
Kusan Rishgataim hielt das Volk unter seiner Herrschaft	8
Hotniel, der Sohn Kenaz, war Richter	40 [1]

[1] Rabbi Levi ben Gerson und Andere glauben, dass diese vierzig Jahre, von denen die Schrift sagt, dass sie in der Freiheit hingebracht worden seyen, doch ihren Anfang vom Tode des Josua nehmen und also die acht vorhergehenden Jahre, welche das Volk im Geleite von Kusan Rishgataim war, zugleich in sich fassen, und dass auch die folgenden achtzehn zu der Reihe der achtzig Jahre, während welcher Ehud und Samgar Richter waren, hinzuzufügen seyen und dass so auch die übrigen Jahre der Knechtschaft unter diejenigen zu begreifen seyen, von denen die Schrift bezeugt, dass sie in der Freiheit zugebracht worden seyen. Aber weil die Schrift ausdrücklich die Zahl der Jahre, welche die Hebräer in der Knechtschaft und welche sie in der Freiheit zugebracht haben, aufzählt und Cap. 2 V. 18 ausdrücklich erzählt, dass die Angelegenheiten der Hebräer immer glücklich gewesen seyen, so erhellt überhaupt, dass jener Rabbiner sonst ein höchst gelehrter Mann und die Uebrigen, welche seinen Fusstapfen folgen, während sie ähnliche Knoten lösen wollen, die Schrift eher verbessern als erklären, wie auch diejenigen thun, die da annehmen, dass die Schrift in jener allgemeinen Berechnung der Jahre nur die Zeiten der jüdischen Herrschaft habe angeben wollen, die unglücklichen Zustände der Anarchie und Knechtschaft aber und die, welche gleichsam Zwischenpausen des Reichs waren, in die allgemeine Jahresrechnung nicht habe ziehen können. Denn die Schrift pflegt zwar die Zeiten der Anarchie mit Stillschweigen zu übergehen, die Jahre der Knechtschaft aber nicht weniger als die der Freiheit anzugeben und nicht, wie man träumt, aus den Jahrbüchern zu entfernen. Dass aber Esra im 1. Buch der Könige schlechthin alle Jahre vom Auszug aus Egypten an in jener allgemeinen Zeit der Jahre habe begreifen wollen, ist etwas so Offenbares, dass kein Kenner der Schrift jemals Bedenken darüber gehabt hat. Denn um hier die Worte des Textes selbst zu übergehen, lässt schon die Genealogie Davids, die am Schluss des Buches Ruth und im zweiten Capitel des ersten Buches der Chronica gegeben wird, kaum eine so grosse Zahl von Jahren zu. Denn Naghschon war im zweiten Jahre nach dem Auszug aus Egypten Stammesoberster

	Jahre
Heglon, der König der Moabiter, beherrschte das Volk	18
Ehud und Samgar waren Richter über dasselbe . . .	80
Jachin, König von Canahan hielt das Volk wiederum unter seiner Herrschaft	20
Hierauf hatte das Volk Ruhe	40
War sodann unter midianitischer Herrschaft	7
Zur Zeit Gidehons verlebte es in Freiheit	40
Unter der Regierung Abimelechs aber	3
Tola, der Sohn des Pua, war Richter	23
Jair aber	22
Das Volk war wieder unter der Herrschaft der Philister und Ammoniter	18
Jephta war Richter	6
Absan von Betlehem	7
Elon von Sebulon	10
Habdan von Pirhaton	8
Das Volk war wieder unter der Herrschaft der Philister	40
Samson war Richter	20[1]
Heli	40
Das Volk war wieder unter der Herrschaft der Philister, ehe es durch Samuel befreit wurde	20
David regierte	40
Salomo, ehe er den Tempel baute	4
Alle diese Jahre betragen zusammen	580

Zu diesen muss man ferner auch die Jahre jenes Jahrhunderts hinzufügen, in welchem nach dem Tode des Josua der hebräische Staat blühte, bis er von Kusan Rishgataim unterjocht wurde, deren Anzahl, wie ich glaube, gross gewesen ist. Denn ich kann mich nicht davon überzeugen, dass sogleich nach dem Tode des

von Juda (4. Buch Mosis Cap. 7 V. 11 u. 12); also kam er in der Wüste an, und sein Sohn Salmon ging mit Josua über den Jordan. Aber dieser Salmon war jener Genealogie des David nach Davids Urgrossvater. Wenn von dieser Summe von 480 Jahren die vier, die Salmon Oberster war, und die siebzig, die David lebte, und die vierzig, die in der Wüste zugebracht wurden, weggenommen werden, so wird sich finden, dass David im 366. Jahre seit dem Uebergang über den Jordan geboren worden sey, und dass also nothwendigerweise sein Vater, Grossvater, Urgrossvater und Ururgrossvater Kinder gezeugt haben, deren jedes 90 Jahre erreichte.

[1] Samson wurde geboren, als die Philister die Hebräer unterjocht hatten.

Josua Alle, die seine Wunderzeichen gesehen hatten, auf einmal gestorben wären, noch dass ihre Nachfolger mit einem Schlage die Gesetze verlassen und von der höchsten Tugend zur niedrigsten Schlechtigkeit und Trägheit herabgesunken seyn sollten, noch endlich, dass Kusan Rishgataim sie so, gesagt gethan, unterworfen hätte. Da vielmehr jedes Einzelne von diesen ungefähr ein Menschenalter erfordert, so ist kein Zweifel, dass die Schrift im 2. Cap. V. 7, 9, 10 des Buchs der Richter die Geschichten vieler Jahre zusammengefasst habe, die sie mit Stillschweigen übergangen hat. Ausserdem muss man noch die Jahre hinzuzählen, in welchen Samuel Richter war, deren Anzahl in der Schrift auch nicht angegeben ist. Ferner müssen auch noch die Jahre der Regierung Sauls hinzugezählt werden, die ich in obiger Berechnung übergangen habe, weil es aus seiner Geschichte sich nicht hinlänglich ergiebt, wie viel Jahre er regiert habe. Es heisst zwar im 13. Cap. V. 1 im 1. B. Samuels, dass er zwei Jahre regiert habe, aber einestheils ist diese Stelle verstümmelt, und anderntheils schliessen wir aus der Geschichte selbst eine grössere Zahl. Dass der Text verstümmelt sey, kann Niemand bezweifeln, der nur die ersten Anfangsgründe der hebräischen Sprache versteht. Denn er fängt folgendermassen an: בן שנה שאול במלכו ושתי שנים מלך על־ישראל „Ein Jahr alt 'war Saul, als er König ward und zwei Jahre hat er über Israel regiert.“ Wer, sage ich, sieht nicht, dass hier die Zahl der Lebensjahre Sauls, als er die Regierung antrat, ausgelassen worden ist? Dass aber aus der Geschichte selbst auf eine grössere Anzahl geschlossen werden müsse, wird, glaube ich, auch Niemand bezweifeln. Denn im 27. Cap. V. 7 dess. Buches heisst es, dass David sich unter den Philistern, zu welchen er wegen Saul entfloh, ein Jahr und vier Monate aufgehalten habe. Nach dieser Berechnung musste also alles Uebrige in einem Zeitraume von acht Monaten vorfallen, was meines Erachtens Niemand glauben kann. Josephus wenigstens hat den Text am Ende des sechsten Buchs der Alterthümer so verbessert: „Saul regierte also bei Lebzeiten Samuels achtzehn Jahre, nach dessen Tod aber noch zwei Jahre.“ Ja, diese ganze Geschichte im 13. Cap. stimmt sogar in keiner Weise mit dem Vorhergehenden zusammen. Zu Ende des 7. Cap. wird erzählt, dass die Philister von den Hebräern so niedergekämpft worden wären, dass sie, so lange Samuel lebte, nicht gewagt hätten, das Gebiet Israels zu betreten; hier aber, dass die Hebräer bei Leb-

zeiten Samuels von den Philistern überfallen und durch sie in so grosses Elend und in solche Armuth versetzt worden waren, dass sie der Waffen beraubt wurden, mit denen sie sich hätten vertheidigen können und überdiess auch der Mittel, solche zu verfertigen. Ich müsste wahrlich tüchtig mich plagen, wenn ich alle diese Geschichten, die in diesem ersten Buche Samuels stehen, so mit einander in Einklang bringen wollte, dass sie alle als von einem Verfasser geschrieben und geordnet erschienen. Doch ich kehre wieder zu meiner Aufgabe zurück. — Es müssen also die Jahre der Regierung Sauls zu der obigen Rechnung noch hinzugefügt werden. Endlich habe ich auch die Jahre der Anarchie der Hebräer noch nicht mitgerechnet, weil sie nicht aus der Schrift selbst fest stehen. Die Zeit steht mir nicht fest, sage ich, worin sich das ereignete, was vom 17. Cap. bis zum Ende des Buchs der Richter erzählt wird. Hieraus folgt also auf das Deutlichste, sowohl dass die wahre Berechnung der Jahre aus den Geschichten selbst nicht fest steht, als auch, dass die Geschichten selbst nicht in ein und derselben Zeit übereinstimmen, sondern sehr verschiedene Berechnungen voraussetzen. Und desshalb muss man bekennen, dass diese Geschichten aus verschiedenen Schriftstellern zusammengetragen worden sind und bisher weder geordnet noch geprüft worden waren. Und es scheint auch zwischen den Büchern der Chronik der Könige von Juda und den Büchern der Chronik der Könige von Israel keine geringere Verschiedenheit in der Zeitrechnung obgewaltet zu haben. Denn in der Chronik der Könige von Israel stand, dass Jehoram, der Sohn Ahabs, im zweiten Jahre der Regierung Jehorams, des Sohnes Josaphats zu regieren angefangen habe (s. 2 B. der Könige Cap. 1, V. 17); dagegen in der Chronik der Könige von Juda, dass Jehoram, der Sohn Josaphats, im fünften Jahre der Regierung Jehorams, des Sohnes Ahabs, zu regieren angefangen habe (s. Cap. 8, V. 16 dess. B.). Und wer überdiess die Geschichte der Bücher der Chronik mit den Geschichten der Bücher der Könige vergleichen will, wird noch mehr ähnliche Abweichungen finden, die ich hier nicht durchzugehen brauche und noch viel weniger die Auslegungen der Schriftsteller, wodurch sie diese Geschichten in Einklang zu bringen versuchen. Denn die Rabbinen sprechen baren Unsinn; die Commentatoren aber, die ich gelesen habe, träumen, erdichten und verfälschen endlich die Sprache selbst ganz und gar. Wenn z. B. im zweiten Buch der Chronik gesagt wird, Aghasja war 42 Jahre alt, als er König ward, so erdichten einige, dass diese Jahre von

der Regierung des Homri, und nicht von der Geburt des Aghasja, anfingen. Wenn sie beweisen könnten, dass dieses die Meinung des Verfassers der Bücher der Chronik gewesen sey, so würde ich nicht anstehen zu behaupten, dass er zu reden nicht verstanden habe. Und auf diese Art erdichten sie noch vieles Andere, so dass, wenn es wahr wäre, ich ganz allgemein behaupten würde, dass die alten Hebräer weder ihre Sprache noch eine Ordnung im Reden irgend gekannt hätten, und ich würde weder irgend eine Methode noch irgend eine Norm der Schrifterklärung anerkennen, und man dürfte nach Belieben Alles erdichten.

Wenn indess Jemand glaubt, dass ich hier zu allgemein und nicht gründlich genug rede, so bitte ich ihn, dass er das thun und uns in diesen Geschichten eine bestimmte Ordnung aufweisen möge, welche die Geschichtschreiber in der Zeitrechnung ohne zu fehlen nachahmen könnten, und indem er die Geschichten erklärt und in Einklang zu bringen sucht, möge er die Phrasen und die Arten zu reden, die Eintheilungs- und Verbindungssätze so strenge beobachten und so erklären, dass wir sie auch nach seiner Erklärung beim Schreiben nachahmen können.[1] Leistet er diess, so will ich mich mit ihm gleich einverstanden erklären, und er soll mir ein grosser Meister seyn. Denn ich gestehe, dass ich, so lange ich auch darnach gesucht habe, doch nichts dergleichen habe finden können. Ja, ich setze noch hinzu, dass ich hier nichts schreibe, was ich nicht schon längst und lang überdacht habe, und ob ich gleich von Kindheit an mit den gewöhnlichen Ansichten über die heil. Schrift erfüllt worden war, so habe ich doch endlich die hier ausgesprochenen annehmen müssen. Doch ich brauche den Leser hierbei nicht länger aufzuhalten und zu einer verzweifelten Sache aufzufordern; es war aber nöthig die Sache selbst vorzutragen, um meine Meinung deutlicher zu erklären. Und so gehe ich nunmehr zu dem Uebrigen weiter, was ich über das Schicksal dieser Bücher zu bemerken unternommen habe.

Denn ausser dem soeben Nachgewiesenen ist noch zu bemerken, dass diese Bücher von den Spätern nicht mit der Sorgfalt aufbewahrt worden sind, dass sich keine Fehler eingeschlichen haben sollten. Schon die ältern Schriftsteller nämlich haben gar manche zweifelhafte Lesarten bemerkt, und ausserdem eine ziemliche Anzahl verstümmelte Stellen, aber doch nicht alle. Ob aber die Fehler

[1] Sonst verbessert man vielmehr die Worte der Schrift, als dass man sie erklärt.

von solcher Beschaffenheit seyen, dass sie den Leser sehr aufhalten, darüber streite ich jetzt nicht. Jedoch glaube ich, dass sie von geringerer Bedeutung sind, wenigstens für solche, die die Schrift mit freierem Urtheile lesen; und das kann ich mit Bestimmtheit behaupten, dass ich in Rücksicht der moralischen Lehrsätze keinen Fehler und keine Verschiedenheit der Lesarten gefunden habe, die dieselben dunkel oder zweifelhaft machen könnte. Aber die Meisten wollen auch nicht zugeben, dass in dem Uebrigen irgend ein Fehler sich eingeschlichen habe, sondern behaupten, dass Gott durch eine besondere Vorsehung die ganze Bibel unverfälscht erhalten habe: von den verschiedenen Lesarten aber sagen sie, es seyen Zeichen der tiefsten Mysterien; dasselbe behaupten sie auch von den Sternchen, deren 28 in der Mitte des Abschnittes vorkommen, ja sogar selbst in den Punctationen der Buchstaben seyen grosse Geheimnisse enthalten. Ob sie dieses aus Dummheit und Altweiberglauben oder aus Anmassung und Schlechtigkeit, um ganz allein für die Besitzer der göttlichen Geheimnisse gehalten zu werden, gesagt haben, weiss ich in der That nicht, das aber weiss ich wenigstens, dass ich bei ihnen nichts, was wie ein Geheimniss aussähe, sondern nur kindische Gedanken gelesen habe. Ich habe auch einige kabbalistische Schwätzer gelesen und überdiess gekannt, über deren Unsinnigkeit ich mich nie genug habe wundern können. Dass aber, wie ich gesagt habe, wirklich Fehler sich eingeschlichen haben, kann, wie ich glaube, kein Mensch von gesundem Urtheil bezweifeln, der die Stelle von Saul (die wir bereits aus dem 1. B. Sam. Cap. 13, V. 11 angeführt haben), und auch den 2. Vers des 6. Cap. des 1. B. Samuel liest, wo es heisst: „Und David machte sich auf aus Juda und alles Volk, das bei ihm war, und ging, um die Bundeslade Gottes von dort wegzubringen." Auch hier muss Jeder sehen, dass der Ort, wohin sie gingen, nämlich Kirjat Jeharim, [1] woher sie die Lade holen wollten, ausgelassen sey. Auch können wir nicht leugnen, dass der 37. V. im 13. Cap. des

[1] Khirjath Jehgarim wird auch Rahgal Jehuda genannt, daher Khimghi und Andere glauben, dass Rahgala Jehuda, das ich hier „aus dem Volke Judäs" übersetzt habe, der Name einer Stadt sey, doch ist diess falsch, weil בַּעֲלֵי in der Mehrzahl steht. Wenn ferner dieser Ausdruck im Samuel mit demjenigen, der sich im 1. Buche der Chron. findet, verglichen wird, so werden wir sehen, dass David sich nicht erhoben und aus Bahgal entfernt hat, sondern, dass er dahin gegangen ist. Hat also der Verfasser des Buches Samuel nur den Ort anzeigen wollen, woher

2. B. Sam. entstellt und verstümmelt sey, nämlich: „Und Absalon floh und ging zu Ptolomäus, dem Sohne des Hamihud, dem König zu Gesur, und er betrauerte seinen Sohn alle Tage. und Absalon floh und ging nach Gesur und blieb dort drei Jahre.[1] Und von dieser Art habe ich, wie ich mich erinnere, vor diesem mir noch Anderes bemerkt, was mir jetzt nicht einfällt. Dass aber die Randbemerkungen, die man mitunter in den hebräischen Handschriften findet, zweifelhafte Lesarten gewesen sind, daran kann auch Keiner zweifeln, wenn er darauf achtet, dass die meisten davon aus der grossen Aehnlichkeit der hebräischen Buchstaben unter einander entstanden sind: nämlich aus der Aehnlichkeit, welche כ (Kaf) mit ב (Bet) י (Jod) mit ו (Vau) ד (Dalet) mit ר (Res) u. s. w. hat. Z. B. wo es im 2. B. Samuels Cap. 5 im vorletzten Vers heisst: „Und zu derselben (Zeit) da du hören wirst,“ steht am Rande כשמעך wenn du hören wirst; und im 21. Cap. des Buchs der Richter V. 22 והיה כי־יבאו אבותם או אחיהם לרוב „Wann aber ihre Väter oder Brüder in Vielheit (d. h. öfter) zu uns kommen werden“ etc. steht am Rande לריב „zu zanken.“ Und auf diese Art sind ferner auch sehr viele aus dem Gebrauch der Buchstaben entstanden, die quiescirende genannt werden, die in der Aussprache nämlich sehr oft gar nicht gehört und ohne Unterschied einer statt des andern gesetzt werden. Z. B. 3. B. Mos. Cap. 25, V. 29 schreibt man: וקם הבית אשר בעיר אשר־לא חמה „Und das Wohnhaus, das in einer Stadt ist, die keine Mauer hat, wird befestigt werden.“ Am Rande hingegen steht: אשר לו חמה „die eine Mauer hat“ etc. Ob diess nun gleich an sich selbst klar genug ist, so

David die Arche abholte, so hätte er, um hebräisch zu reden, so sagen müssen: Und David erhob sich und zog ab aus Bahgal in Judaea und brachte von dort die Lade Gottes.

[1] Diejenigen, welche sich mit der Erklärung dieser Stelle befasst haben, haben sie also verbessert: „Und Absalon floh und zog sich zurück zu Ptolemaeus dem Sohn des Hamihud, Königs von Gesur, und verblieb daselbst drei Jahre, und David betrauerte seinen Sohn alle die Zeit dass er in Gesur war.“ Aber wenn man das erklären nennt und wenn es erlaubt ist, sich bei der Auslegung der Schrift diese Freiheit zu nehmen und ganze Sätze derart zu transponiren, indem man etwas, sey es hinzufügt, sey es wegnimmt, so gestehe ich, dass es gestattet ist, die Schrift zu verderben und ihr wie einem Stücke Wachs soviel Gestalten, als man will, zu geben.

will ich doch auf die Gründe einiger Pharisäer antworten, wodurch sie glauben machen wollen, dass die Anmerkungen am Rande von den Verfassern der heil. Bücher selbst beigefügt oder angegeben worden wären, um damit irgend ein Mysterium zu bezeichnen. Den ersten von diesen Gründen, der mich aber gar nicht berührt, nehmen sie aus dem Gebrauche, die Schrift zu lesen, her. Wenn, sagen sie, diese Anmerkungen wegen Verschiedenheit der Lesarten beigesetzt worden sind, welche die Späteren nicht entscheiden konnten, warum ist denn der Gebrauch, den am Rande gegebenen Sinn überall beizubehalten, geltend geworden? Warum, sagen sie, haben sie den Sinn, den sie beibehalten wollten, am Rande angemerkt? Sie hätten ja vielmehr die Bücher selbst so schreiben müssen, wie sie wollten, dass man sie lesen sollte, nicht aber den Sinn und die Lesart, die sie am meisten billigten, am Rande bemerken. Der zweite Grund, der aber Einiges für sich zu haben scheint, wird aus der Natur der Sache selber entnommen, nämlich der, dass die Fehler nicht geflissentlich, sondern zufällig in die Handschriften gekommen seyn müssten, und was so entstehe, falle verschiedenartig aus. Nun wird aber in den fünf Büchern das Wort נערה „Mädchen," eine einzige Stelle ausgenommen, immer mangelhaft gegen die Regel der Grammatik, ohne den Buchstaben ה (He) geschrieben, am Rande hingegen richtig nach der allgemeinen Regel der Grammatik. Entstand diess etwa auch daraus, dass die Hand im Abschreiben irrte? Durch welchen Zufall war es möglich, dass die Feder immer, sobald ihr dieses Wort vorkam, eilte? Ferner hätte man ja diesen Mangel leicht und ohne Bedenken nach den Regeln der Grammatik ergänzen und verbessern können. Da aber diese Lesarten nicht durch Zufall entstanden und diese so augenscheinlichen Fehler nicht verbessert worden sind, so schliessen sie, dass sie mit bestimmtem Vorsatze von den ersten Verfassern gemacht wurden, um dadurch etwas zu bezeichnen. Allein hierauf können wir leicht antworten. Denn bei dem, was sie aus einem unter ihnen geltend gewordenen Gebrauche schliessen, halte ich mich gar nicht auf. Ich weiss nicht, wozu der Aberglaube rathen konnte, und vielleicht ist es daher gekommen, weil sie beide Lesarten für gleich gut oder statthaft hielten und desswegen, um keine hintanzusetzen, wollten, dass man die eine schreibe und die andere lese. Sie fürchteten sich nämlich in einer so wichtigen Sache ein bestimmtes Urtheil abzugeben, um nicht ungewiss, wie sie waren, die falsche für die wahre zu wählen, sie

wollten daher nicht die eine der andern vorziehen, was sie unbedingt gethan hätten, wenn sie eine allein zu schreiben und zu lesen verordnet hätten; besonders da Randbemerkungen in die heil. Bücher nicht geschrieben werden. Oder vielleicht ist es daher gekommen, weil sie wollten, dass Manches, ob es gleich richtig abgeschrieben war, dennoch anders und zwar so, wie sie es am Rande angezeigt hatten, gelesen werden sollte. Und daher setzten sie allgemein fest, dass die Bibel nach den Randbemerkungen gelesen werden sollte. Die Ursache aber, welche die Schreiber bewogen hat, Einiges, was besonders gelesen werden sollte, am Rande zu bemerken, will ich jetzt anzeigen. Nämlich nicht alle Randbemerkungen sind zweifelhafte Lesarten, sondern man hat auch Manches mit einer Note versehen, was ausser Gebrauch gekommen war, nämlich veraltete Wörter und solche Dinge, die die guten Sitten der damaligen Zeit in öffentlicher Versammlung zu verlesen nicht erlaubten. Denn die alten Schriftsteller, Leute ohne Arg, umschrieben die Dinge nicht in höfischen Wendungen, sondern nannten sie bei ihren eigentlichen Namen. Nachdem aber Schlechtigkeit und Ueppigkeit überhand genommen hatte, fing man an, Dinge für unanständig zu halten, die von den Alten ohne Unanständigkeit gesagt wurden. Um dieser Ursache willen hatte man eben nicht nöthig, die Schrift selber zu verändern; um inzwischen der Schwachheit des Volks zu Hülfe zu kommen, führte man ein, dass die Bezeichnungen des Beischlafs und der Ausleerungen öffentlich mit grösserem Anstande vorgelesen wurden, nämlich so, wie man es am Rande bemerkt hatte. Was es aber endlich gewesen seyn mag, warum es gebräuchlich geworden ist, die Schrift nach den Lesarten am Rande zu lesen und zu erklären, so war es doch wenigstens nicht das, dass die wahre Erklärung hiernach geschehen muss. Denn ausserdem, dass die Rabbinen selbst im Talmud oft von den Masoreten abweichen und andere Lesarten hatten, die sie annahmen, wie ich bald zeigen werde, so finden sich noch überdiess solche Bemerkungen am Rande, die nach dem Sprachgebrauche weniger gerechtfertigt erscheinen. So heisst es z. B. im 2. B. Sam. Cap. 14, V. 22 אשר עשה המלך את־דבר עבדו „Weil der König that nach der Ansicht seines Knechts," welche Construction ganz regelmässig ist und mit jener im 15. Vers desselben Capitels übereinstimmt; was aber am Rande steht עבדך (deines Knechts) stimmt nicht mit der Person des Zeitworts überein. So schreibt man auch im letzten Vers des 16. Cap. desselben

Buchs: כאשר ישאל־בדבר האלהים „Als wenn er fragt (d. h. gefragt wird) das Wort Gottes.“ Hier wird am Rande beigesetzt: איש (Jemand) als Subject des Zeitwortes, worin aber nicht sorgfältig genug verfahren worden zu seyn scheint. Denn der gewöhnliche Sprachgebrauch im Hebräischen ist, dass man die unpersönlichen Zeitwörter in der dritten Person des Singulars gebraucht, wie den Grammatikern wohl bekannt ist. Und so findet man noch mehr Anmerkungen, die der geschriebenen Lesart auf keine Weise vorgezogen werden können. Was aber den zweiten Grund der Pharisäer betrifft, so lässt sich ebenfalls aus dem eben Gesagten leicht darauf antworten; nämlich, dass die Schreiber ausser den zweifelhaften Lesarten auch veraltete Wörter mit Noten versehen haben. Denn es ist kein Zweifel, dass in der hebräischen Sprache, wie in andern, der spätere Gebrauch viele Wörter abgeschafft und antiquirt hat, die dann die letzten Schreiber in der Bibel fanden, und die sie, wie wir bereits gesagt haben, alle mit Noten versahen, damit sie nach dem damaligen Gebrauche vor dem Volke gelesen würden. Aus diesem Grunde also findet man das Wort נַעַר (Nahgar) allenthalben mit einer Note versehen, weil es vor Alters beiderlei Geschlechts war, und eben das bedeutete, was im Lateinischen *Juvenis* (Jüngling oder Jungfrau). So wurde auch bei den Alten die Hauptstadt der Hebräer gewöhnlich ירושלם (Jerusalem) und nicht ירושלים (Jerusalaim) genannt. Derselben Ansicht bin ich über das Pronomen הוא (er, oder sie); dass nämlich die Neueren ו (Vau) in י (Jod) verwandelt haben (welche Verwandlung in der hebräischen Sprache oft vorkommt), wenn sie das weibliche Geschlecht bezeichnen wollten; dass die Alten hingegen das weibliche Geschlecht dieses Pronomens von dem männlichen nur durch die Vocale zu unterscheiden pflegten. So war überdiess auch die Anomalie einiger Zeitwörter anders bei den Alten und wieder anders bei den Späteren, und endlich bedienten sich die Alten der Zusatzbuchstaben ה א מ נ ת י ו als einer ihrer Zeit eigenen Eleganz. Alles dieses könnte ich hier durch viele Beispiele erläutern, ich will aber den Leser nicht bei einer langweiligen Lectüre festhalten. Wenn aber Jemand früge, woher ich das wisse, so antworte ich, weil ich es bei den ältesten Schriftstellern, nämlich in der Bibel, oft gefunden habe; und doch haben die Späteren sie nicht nachahmen wollen, und diess ist die einzige Ursache, wodurch in den andern, obgleich auch bereits todten Sprachen, doch

die alten Wörter erkannt werden. Vielleicht wird mir aber Jemand noch einwenden, warum, wenn ich behauptet habe, dass der grösste Theil dieser Anmerkungen zweifelhafte Lesarten seyen, sich denn niemals von einer Stelle mehr als zwei Lesarten gefunden haben? Warum nicht auch einmal drei oder mehr? Und ferner, dass Einiges in der Schrift so ganz offenbar gegen die Grammatik streitet, was in den Randanmerkungen berichtigt wird, dass gar nicht zu glauben sey, die Abschreiber hätten dabei anstehen und zweifelhaft seyn können, welches die richtige Lesart sey. Aber auch hierauf kann leicht geantwortet werden, und zwar auf das Erstere sage ich, es sind der Lesarten mehr gewesen, als wir in unsern Handschriften bemerkt finden. Denn im Talmud sind ziemlich viele angemerkt, die von den Masoreten unberücksichtigt gelassen worden sind, und sie gehen an vielen Stellen so offenbar von denselben ab, dass der abergläubische Corrector der Bombergischen Bibel endlich genöthigt worden ist, in seiner Vorrede zu gestehen, dass er sie nicht miteinander in Einklang zu bringen wisse. ולא ידענא לתרוצי אלא כדבר ועָנא לע״ל דארחיה דגמרא לפלוגי על המסורה „Und hier, sagt er, wissen wir weiter nichts zu antworten, als was wir schon oben geantwortet haben, nämlich, dass es die Gewohnheit des Talmuds ist, den Masoreten zu widersprechen.“ Man kann daher nicht mit hinlänglichem Grunde behaupten, dass es niemals mehr als zwei Lesarten einer Stelle gegeben. Gleichwohl gebe ich gern zu, ja ich glaube, dass niemals mehr als zwei Lesarten für eine Stelle dagewesen sind, und zwar aus zwei Gründen; nämlich erstens: weil die Ursache, aus der, wie wir gezeigt haben, die Verschiedenheit dieser Lesarten entstanden ist, nicht mehr als zwei zulassen kann. Denn wir haben gezeigt, dass sie hauptsächlich aus der Aehnlichkeit einiger Buchstaben entstanden sind. Daher lief der Zweifel fast immer zuletzt darauf hinaus, welcher von zwei Buchstaben geschrieben werden müsste, ב (Bet) oder כ (Kaf), י (Jod) oder ו (Vau), ד (Dalet) oder ר (Res) u. s. w., welche Buchstaben sehr häufig gebraucht werden, und daher konnte es oft kommen, dass jeder einen erträglichen Sinn zu Wege brachte; ferner, ob eine Sylbe lang oder kurz sey, deren Quantität durch die Buchstaben, die wir quiescirende genannt haben, bestimmt wird. Hierzu nehme man nun noch, dass nicht alle Anmerkungen zweifelhafte Lesarten sind, denn viele sind auch, wie gesagt, des Anstandes wegen und zur Erläuterung ungebräuchlicher und veralteter Wörter hinzugesetzt

worden. Der zweite Grund, warum ich überzeugt bin, dass nie mehr als zwei Lesarten von einer Stelle sich finden, ist, weil ich glaube, dass die Abschreiber nur sehr wenige Exemplare gefunden haben, vielleicht nicht mehr als zwei oder drei. In der Abhandlung der Schreiber סופרים im sechsten Capitel werden nur drei erwähnt, von welchen man fabelt, dass sie zur Zeit Hesra's gefunden worden seyen, weil man uns diese Noten als von Hesra selbst hinzugesetzt aufschwatzen will. Dem sey wie ihm wolle; wenn sie deren drei gehabt haben, so können wir leicht begreifen, dass stets zwei in derselben Stelle miteinander übereingekommen sind; ja es hätte sich gewiss Jeder darüber wundern können, wenn in nur drei Exemplaren drei verschiedene Lesarten von einer und derselben Stelle gefunden würden. Durch welches Schicksal es aber gekommen ist, dass nach Hesra ein so grosser Mangel an Exemplaren war, wird denjenigen nicht weiter in Verwunderung setzen, der entweder nur das 1. Cap. des 1. Buchs der Maccabäer, oder das 7. Cap. des 12. Buchs der Alterthümer des Josephus gelesen hat. Es wird ihm vielmehr wie ein Wunder vorkommen, dass man nach einer so grossen und langwierigen Verfolgung jene wenigen habe erhalten können; woran meines Erachtens Niemand zweifeln wird, der jene Geschichte nur mit einiger Aufmerksamkeit gelesen hat. Wir sehen also die Ursachen, wesshalb nirgends mehr als zwei zweifelhafte Lesarten vorkommen. Man irrt desswegen sehr, wenn man daraus, dass es nirgend mehr als zwei Lesarten gebe, schliessen will, dass die Bibel an den mit Anmerkungen versehenen Stellen absichtlich unrichtig geschrieben worden sey, um dadurch Geheimnisse anzudeuten. Was aber den zweiten Einwurf betrifft, dass Manches sich so unrichtig geschrieben finde, dass man gar nicht habe bezweifeln können, dass es dem Schreibgebrauch aller Zeiten widerstreite, und dass man es also unbedingt hätte verbessern, nicht aber blos am Rande anmerken müssen, so berührt mich diess sehr wenig; denn ich bin nicht verbunden zu wissen, welche religiöse Bedenken sie bewogen haben, dieses nicht zu thun. Und vielleicht haben sie es in ihrer Herzenseinfalt gethan, weil sie den Späteren die Bibel so, wie sie sie in den wenigen Urschriften gefunden hatten, übergeben und Abweichungen der Urschriften nicht eben als zweifelhafte, sondern nur als verschiedene Lesarten bemerken wollten. Ich habe sie auch nur insofern zweifelhaft genannt, inwiefern ich sie fast alle in Wahrheit so finde, dass ich durchaus nicht weiss, welche der andern vorzuziehen ist. Endlich haben die Abschreiber ausser

diesen zweifelhaften Lesarten auch noch ziemlich viele verstümmelte Stellen (durch Leerlassen eines Raums mitten in den Paragraphen) bemerkbar gemacht, deren Anzahl die Masoreten angeben; sie zählen nämlich 28 Stellen, wo mitten in den Paragraphen ein leerer Raum gelassen wird; ich weiss nicht, ob sie auch unter der Zahl ein Geheimniss verborgen glauben. Die Pharisäer beobachteten aber eine gewisse Grösse des Raumes heiligstreng. Ein Beispiel davon (um nur eines anzuführen) findet sich im 4. Cap. des 1. B. Mosis im 8. Vers, der so geschrieben wird: „Und Kain sprach zu seinem Bruder Habel ..... und es begab sich, als sie auf dem Felde waren, dass Kain" etc., wo ein leerer Raum gelassen wird, in welchem wir zu erfahren erwarteten, was denn das gewesen sey, was Kain seinem Bruder gesagt hatte. Und so (ausser den Stellen, die wir schon angemerkt haben) findet man noch 28 von den Schreibern gelassen, unter welchen jedoch viele nicht verstümmelt erscheinen würden, wenn kein leerer Raum gelassen wäre. Doch genug hievon.

Zehntes Capitel.

Die übrigen Bücher des alten Testaments werden auf dieselbe Art, wie die ersteren, untersucht.

Ich gehe zu den übrigen Büchern des alten Testaments über. Aber über die beiden Bücher der Chronik habe ich nichts Gewisses und der Mühe Werthes zu bemerken, ausser dass sie lange nach Hesra und vielleicht nach der Wiederherstellung [1] des Tem-

[1] Dieser Verdacht entsteht, wenn man das einen Verdacht nennen kann, was gewiss ist, aus der Ableitung des Geschlechtsregisters des Konigs Jechonias, welches im dritten Capitel des ersten Buches der Chronica gegeben wird und sich bis auf die Söhne des Eljohgenai erstreckt, welche die dreizehnten von ihnen aus waren; und ist zu bemerken, dass jener Jechonias, als er mit Ketten gefesselt wurde, keine Kinder hatte, sondern in der Gefangenschaft Kinder erzeugt zu haben scheint, soweit sich aus den Namen, welche er ihnen gab, vermuthen lässt. Enkel aber scheint er, soweit sich auch aus deren Namen vermuthen lässt, gehabt zu haben, nachdem er aus dem Gefängnisse befreit worden war, und deshalb ist Pedaja (welches bedeutet: Gott hat befreit) der in diesem Capitel als Vater des Zerubabel genannt wird, im sieben oder acht und

pels durch Judas Maccabäus, geschrieben worden sind. Denn im 9. Capitel des 1. Buchs erzählt der Geschichtschreiber, „welche Familien zuerst (nämlich zur Zeit Hesra's) zu Jerusalem gewohnt hätten.“ Ferner macht er im 17. Vers die Thorhüter namhaft, von welchen bei Nehemia im 11. Cap. V. 19 ebenfalls zwei genannt werden. Diess zeigt, dass diese Bücher lange nach der Wiedererbauung der Stadt geschrieben worden sind. Uebrigens steht mir über ihren Verfasser, ihre Autorität, ihren Nutzen und ihre Lehre nichts fest. Ja, ich kann mich sogar nicht genug verwundern, warum sie von denjenigen unter die heil. Bücher aufgenommen worden sind, die das Buch der Weisheit, das Buch Tobias und die anderen, welche apokryphisch genannt werden, aus dem Canon der heil. Schriften gestrichen haben. Indess ist es meine Absicht nicht, ihre Autorität zu vermindern, sondern ich will sie, da sie allgemein angenommen sind, auch lassen, wie sie sind. Auch die Psalmen sind zur Zeit des zweiten Tempels gesammelt und in fünf Bücher eingetheilt worden. Denn der 88. Psalm ist nach dem Zeugniss des Juden Philo herausgegeben worden, als der König Jehojachim noch zu Babylon in der Gefangenschaft war; und der 89. Ps. zu der Zeit, als derselbe König in Freiheit gesetzt wurde. Und ich glaube nicht, dass Philo diess je gesagt hätte, wenn es nicht entweder die herrschende Meinung seiner Zeit gewesen oder ihm sonst von glaubwürdigen Personen gesagt worden wäre. Die Sprüche Salomo's sind, wie ich glaube, auch zu derselben Zeit oder wenigstens zur Zeit des Königs Josia, ge-

dreissigsten Jahre der Gefangenschaft des Jechonias geboren d. h. drei und dreissig Jahre früher als Cyrus den Juden die Freiheit gab; und folglich scheint Zerubabel, den Cyrus an die Spitze der Juden gestellt hatte, höchstens dreizehn oder vierzehn Jahre alt gewesen zu seyn. Aber diess habe ich lieber mit Stillschweigen übergehen wollen aus Ursachen, welche der Druck der Zeiten zu erklären nicht erlaubt. Aber für Einsichtige genügt es, auf den Umstand hinzuweisen, die, wenn sie diese ganze Nachkommenschaft des Jechonias, welche im dritten Capitel des ersten Buches der Chron. von V. 17 an bis zum Schluss des Capitels angegeben wird, mit einiger Aufmerksamkeit durchlaufen und den hebräischen Text mit der Uebersetzung, welche die Septuaginta genannt wird, vergleichen wollen, ohne Schwierigkeit werden sehen können, dass diese Bücher nach dem zweiten von Judas Maccabaeus bewerkstelligten Wiederaufbau der Stadt wiederhergestellt worden seyen, zu einer Zeit, wo die Nachkommen des Jechonias die Herrschaft verloren hatten, und nicht früher.

sammelt worden, und zwar glaube ich diess, weil es im letzten Vers des 24. Cap. heisst: „Dieses sind auch Sprüche Salomo's, welche die Männer des Hiskia, des Königs in Juda, überbracht haben." Hier kann ich aber die Keckheit der Rabbinen nicht mit Stillschweigen übergehen, die dieses Buch nebst dem Prediger aus dem Canon der heil. Schriften ausschliessen und mit den übrigen Büchern, die wir jetzt vermissen, in Verwahrung bringen wollten. Sie würden diess auch unfehlbar gethan haben, wenn sie nicht einige Stellen gefunden hätten, worin das Gesetz Mosis empfohlen wird. Es ist wahrlich bejammernswerth, dass die heiligen und besten Dinge von der Wahl dieser Leute abgehangen haben. Ich danke ihnen jedoch, dass sie diese auch uns haben mittheilen wollen; allein ich muss bezweifeln, dass sie uns dieselben redlich überliefert haben, was ich hier nicht streng untersuchen mag. Ich gehe also zu den Büchern der Propheten weiter. Richte ich meine Aufmerksamkeit auf diese, so sehe ich, dass die darin enthaltenen Prophezeihungen aus andern Büchern gesammelt sind; und dass sie hier nicht immer in derselben Reihenfolge abgeschrieben werden, wie sie von den Propheten selbst gesagt oder geschrieben worden sind; dass auch nicht alle darin enthalten sind, sondern nur diejenigen, die man hier und dort finden konnte. Daher sind diese Bücher nur Bruchstücke der Propheten. Denn Esaias fing unter der Regierung des Huzia an zu prophezeihen, wie der Abschreiber selbst im ersten Verse bezeugt. Er hat aber nicht allein zu jener Zeit geweissagt, sondern auch noch überdiess alle von diesem Könige verrichteten Thaten beschrieben (s. 2. Buch der Chronik Cap. 26, V. 22), welches Buch wir jetzt vermissen. Was wir aber haben, ist, wie wir gezeigt haben, aus den Chroniken der Könige von Juda und Israel abgeschrieben. Hierzu kommt noch die Behauptung der Rabbinen, dass dieser Prophet auch unter der Regierung des Manasse, von welchem er endlich getödtet wurde, geweissagt habe, und obgleich sie ein Mährchen zu erzählen scheinen, so scheinen sie doch geglaubt zu haben, dass nicht alle seine Weissagungen vorhanden wären. Die Prophezeihungen des Jeremias ferner, die historisch erzählt werden, sind aus verschiedenen Annalisten ausgezogen und gesammelt. Denn ausserdem, dass sie durcheinander und ohne Beobachtung der Zeitfolge zusammengeworfen werden, wird auch noch ein und dieselbe Geschichte auf verschiedene Weise wiederholt. Denn im 21. Cap. setzt der Verfasser die Ursache der Gefangennehmung Jeremia's aus einander, dass er nämlich dem Zedechia, der ihn

um Rath gefragt, die Zerstörung der Stadt vorhergesagt habe, und mit Unterbrechung dieser Geschichte geht er im 22. Capitel auf die Erzählung seiner Strafrede gegen Jehojachim, der vor Zedechia regierte, über, und dass er die Gefangenschaft des Königs vorausgesagt habe, und sodann beschreibt er im 25. Capitel das, was vor diesem, nämlich im vierten Jahre des Jehojachim, und darauf das, was in dem ersten Regierungsjahre dieses Königs dem Propheten geoffenbart worden ist. Und so fährt er noch weiter fort, ohne Beobachtung irgend einer Zeitfolge, Weissagungen zusammenzuhäufen, bis er endlich im 38. Capitel (als ob diese 15 Capitel in Parenthese gesagt worden wären) wieder zu dem, was er im 21. Capitel zu erzählen anfing, zurückkehrt. Denn die Verbindungsformel, mit welcher er jenes Capitel anfängt, bezieht sich auf den 8. 9. und 10. Vers dieses Capitels; und dann erzählt er die letzte Gefangennehmung des Jeremias ganz anders, und gibt auch die Ursache seiner langwierigen Gefangenschaft im Vorhofe des Gefängnisses ganz anders an, als sie im 37. Cap. erzählt wird; so dass man deutlich sieht, dass alles dieses aus verschiedenen Geschichtschreibern zusammengetragen ist, und auf keine andere Weise entschuldigt werden kann. Die andern Prophezeihungen aber, die in den übrigen Capiteln enthalten sind, wo Jeremias in der ersten Person spricht, scheinen aus dem Buche abgeschrieben zu seyn, das Baruch nach des Jeremias eigenem Dictate schrieb. Denn dieses enthielt (wie aus dem 36. Cap. V. 2 fest steht) nur das, was diesem Propheten von der Zeit des Josias an bis zum vierten Jahre des Jehojachim geoffenbart worden war, von welcher Zeit auch dieses Buch anfängt. Aus eben diesem Buche scheint ferner auch abgeschrieben zu seyn, was vom 2. Vers des 45. Cap. bis zum 59. V. des 51. Cap. erzählt wird. Dass aber auch das Buch Ezechiels nur ein Fragment sey, das zeigen die ersten Verse desselben ganz deutlich an. Denn wer sieht nicht, dass die Verbindungsformel, mit der das Buch anfängt, sich auf Anderes schon Gesagtes bezieht, und an dieses noch zu Sagendes anreiht? Aber nicht blos die Verbindungsformel, sondern auch der ganze Zusammenhang der Rede setzt anderweitiges Geschriebene voraus. Denn das 30. Jahr, mit welchem dieses Buch anfängt, zeigt, dass der Prophet im Erzählen fortfährt, aber nicht anfängt, welches der Schreiber auch selbst in einer Parenthese V. 3 folgendermassen anmerkt: „Das Wort des Herrn war oft dem Ezechiel, dem Sohn des Busi, dem Priester im Lande der Chaldäer geworden" etc., als wenn er sagen wollte, die Worte Ezechiels, die

er bis hieher abgeschrieben hatte, bezögen sich auf Anderes, was ihm vor diesem 30. Jahre geoffenbart worden war. Ferner erzählt auch Josephus im zehnten Buch der Alterthümer im 9. Cap., Ezechiel habe geweissagt, dass Zedechias Babylon nicht sehen würde, welches wir in dem Buche, das wir von ihm haben, nicht lesen; sondern vielmehr (nämlich im 17. Cap.) dass er gefangen nach Babylon geführt werden würde.[1] Von Hosea können wir nicht mit Bestimmtheit sagen, dass er mehr geschrieben habe, als in dem Buche, das ihm zugeschrieben wird, enthalten ist. Indess wundre ich mich, dass wir nicht mehr von ihm besitzen, da er doch nach dem Zeugnisse des Schreibers mehr als 84 Jahre prophezeit hat. So viel wissen wir wenigstens im Allgemeinen, dass die Schreiber dieser Bücher weder alle die Prophezeiungen aller Propheten, noch die wir besitzen, gesammelt haben. Denn von denjenigen Propheten, die unter der Regierung des Manasse prophezeit haben, und deren im 2. B. der Chronik Cap. 33, V. 10, 18, 19 im Allgemeinen Erwähnung geschieht, haben wir gar keine und ebensowenig alle Weissagungen dieser zwölf Propheten. Denn von Jona werden nur die Prophezeiungen über die Niniviten mitgetheilt, da er doch auch den Israeliten prophezeit hat; siehe hierüber das zweite Buch der Könige Cap. 14, V. 25.

Ueber das Buch Job und über Job selbst hat es unter den Schriftstellern viel Streit gegeben. Einige meinen, Moses habe es geschrieben, und die ganze Geschichte sey nur eine Parabel; dieses berichten einige Rabbinen im Talmud, denen Maimonides in seinem Buche More Nebuchim auch beistimmt. Andere haben die Geschichte für wahr gehalten, und unter diesen haben einige gemeint, dass dieser Job zur Zeit Jacobs gelebt und dessen Tochter Dina zur Frau gehabt habe. Aben Hesra aber behauptet, wie ich schon oben gesagt habe, in seinem Commentar über dieses Buch, dass es aus einer andern Sprache in die hebräische übersetzt worden sey; und ich wünschte, dass er uns dieses augenscheinlicher dargethan hätte, denn wir könnten daraus schliessen, dass auch die Heiden ihre heil. Bücher gehabt hätten. Ich lasse also die Sache dahingestellt, doch vermuthe ich das, dass Job ein Heide und von höchst standhaftem Gemüthe gewesen sey, dessen

[1] Und desshalb hätte Niemand vermuthen können, dass seine Prophezeiung der Voraussage des Jeremias widerspreche, wie alle nach der Erzählung des Josephus vermuthet haben, bis sie aus dem Ausgange der Sache erkannten, dass beide die Wahrheit vorausgesagt haben.

Schicksal zuerst günstig, dann höchst widrig und zuletzt höchst glücklich war. Denn Ezechiel nennt ihn unter Andern auch im 14. Cap. V. 14. Und ich glaube, dass dieser Glückswechsel und diese Standhaftigkeit Jobs Vielen Veranlassung gegeben habe, über die göttliche Vorsehung zu disputiren, oder wenigstens dem Verfasser dieses Buches, den Dialog zu verfassen. Denn Inhalt wie Schreibart erscheinen nicht als die eines mit Asche bestreuten elend Kranken, sondern als die eines in seiner Studirstube mit Musse Nachdenkenden. Und hier möchte ich mit Aben Hesra glauben, dass dieses Buch aus einer andern Sprache übersetzt sey, weil es heidnische Poesie nachzuahmen scheint. Denn der Vater der Götter beruft zweimal eine Versammlung, und Momus, der hier Satan heisst, bespöttelt die Reden Gottes mit grösster Freiheit. Doch das sind blosse und nicht hinlänglich sichere Muthmassungen. Ich gehe zum Buche Daniel über. Dieses enthält ohne Zweifel vom 8. Capitel an Schriften Daniels selbst. Woher aber die sieben ersten Capitel abgeschrieben seyn mögen, weiss ich nicht. Muthmassen lässt sich, aus den Zeitbüchern der Chaldäer, da sie, das erste ausgenommen, chaldäisch geschrieben sind. Stände dieses deutlich fest, so würde es das klarste Zeugniss seyn, woraus sich ergäbe, dass die Schrift nur insofern heilig sey, insofern wir unter ihr die in ihr ausgedrückten Dinge verstehen, keineswegs aber, insofern wir die Worte oder die Sprache und die Sätze, durch welche die Dinge ausgedrückt werden, verstehen; und dass überdiess Bücher, die die besten Dinge lehren und erzählen, in welcher Sprache oder von welcher Nation sie auch geschrieben seyen, gleich heilig seyen. Dieses jedoch können wir wenigstens bemerken, dass diese Capitel chaldäisch geschrieben und nichts desto weniger eben so heilig sind, wie die übrigen der Bibel. Diesem Buche Daniel aber schliesst sich das erste Buch des Hesra an, so dass man leicht ersieht, es sey derselbe Verfasser, der die Begebenheiten der Juden von der ersten Gefangenschaft an hintereinander zu erzählen fortfährt. Und ich zweifle nicht, dass sich an dieses das Buch Esther anschliesst. Denn die Verbindungsformel, mit welcher dieses Buch anfängt, kann auf kein anderes bezogen werden; und es ist nicht zu glauben, dass es dasselbe sey, welches Mardochai geschrieben hat. Denn im 9. Cap. V. 20, 21, 22 erzählt ein Anderer vom Mardochai selbst, dass er Briefe geschrieben habe, und was sie enthalten hätten. Sodann heisst es im 29. Vers desselben Capitels, dass die Königin Esther durch ein Edict alle zum Fest der Loose (Purim) gehörigen Dinge

bestätigt habe, sowie Alles, was in dem Buche geschrieben gewesen sey, d. h. (wie es im Hebräischen lautet) in dem Buche, das damals (als nämlich diese Begebenheiten geschrieben wurden) Allen bekannt war. Und von diesem Buche gesteht Aben Hesra, und muss Jeder gestehen, dass es mit andern verloren gegangen ist. Alle übrigen Begebenheiten des Mardochai endlich verweist der Geschichtschreiber in die Chronik der persischen Könige. Es ist also nicht zu zweifeln, dass dieses Buch ebenfalls von demselben Geschichtschreiber geschrieben sey, der die Begebenheiten des Daniel und Hesra erzählt hat, und dazu auch das Buch Nehemia,[1] weil diess das zweite Buch Hesra genannt wird. Von diesen vier Büchern also, nämlich den Büchern Daniel, Hesra, Esther und Nehemia behaupten wir, dass sie von einem und demselben Geschichtschreiber geschrieben sind. Wer diess aber gewesen sey, kann ich nicht einmal muthmassen. Um aber zu wissen, woher er, wer er nun auch gewesen sey, Kenntniss von diesen Geschichten erhalten und wohl auch den grössten Theil derselben abgeschrieben habe, so muss bemerkt werden, dass die Statthalter oder Fürsten der Juden zur Zeit des zweiten Tempels, ebenso wie die Könige zur Zeit des ersten, Schreiber oder Historiographen hatten, die ihre Annalen oder ihre Chronologie nach der Folge der Begebenheiten schrieben. Denn die Chronologien oder Annalen der Könige werden hin und wieder in den Büchern der Könige citirt, die der Fürsten und Priester des zweiten Tempels aber zuerst im Buche Nehemiä Cap. 12, V. 23, sodann im 1. B. der Maccabäer Cap. 16, V. 24. Und ohne Zweifel ist dieses das Buch (s. Esther Cap. 9, V. 29), von welchem wir eben geredet haben, worin das Edict der Esther und jene Aufzeichnungen des Mardochai enthalten waren, und von dem wir mit Aben Hesra gesagt haben, dass es verloren gegangen sey. Aus diesem Buche scheint also Alles, was in diesen enthalten ist, genommen oder abgeschrieben zu seyn; denn es wird kein anderes sonst von dem Schreiber derselben citirt, und wir kennen auch kein anderes von öffentlicher Autorität. Dass aber diese Bücher weder von Hesra

[1] Dass der grösste Theil dieses Buches aus dem Buche, welches Nehemia selbst geschrieben hat, entnommen sey, bezeugt der Erzähler selbst im ersten Verse des ersten Capitels. Dass aber dasjenige, was vom achten Capitel an bis zum 26. Vers des zwölften Capitels erzählt wird und ausserdem die zwei letzten Verse des zwölften Capitels in die Worte des Nehemia mittels Parenthese von dem Erzähler selbst, der nach Nehemja gelebt hat, eingeschaltet worden, leidet keinen Zweifel.

noch von Nehemia geschrieben worden seyen, erhellt daraus, dass im 12. Cap. des Nehemia V. 9 und 10 die Genealogie des Hohenpriesters Jesuhga bis zu Jaduah herabgeführt wird, welcher nämlich der sechste Oberpriester war, und Alexander dem Grossen, nachdem derselbe schon das persische Reich beinahe unterjocht hatte, entgegenging (s. Josephus Alterth. 11. B. 8. Cap.), oder wie der Jude Philo in seinem Buche der Zeiten sagt, der sechste und letzte Hohepriester unter den Persern. Ja, in eben diesem Capitel Nehemiä V. 22 heisst es: „Nämlich zu den Zeiten des Eliasib, Jojada, Jonatan und Jaduha sind sie bis über[1] die Regierung des Persers Darius hinaus aufgezeichnet worden," in den Chronologien nämlich. Und ich glaube nicht, dass Jemand glaube, Hesra oder Nehemia wären so alt geworden, dass sie vierzehn persische Könige überlebt hätten.[2] Denn Cyrus war der erste von Allen, der den Juden erlaubte, den Tempel wieder aufzubauen, und von dieser Zeit an bis zu Darius, dem vierzehnten und letzten persischen König, werden über 230 Jahre gezählt. Ich zweifle also nicht daran, dass diese Bücher lange nach der Wiederherstellung des Tempeldienstes durch den Judas Maccabäus ge-

[1] Wenn es nicht darüber hinaus bedeutet. Es war ein Fehler des Abschreibers, der על „über" statt עד „bis" schrieb.

[2] Eszra war mütterlicherseits der Oheim des ersten Hohenpriesters Josua (siehe Ezra Cap. 7 V. 1 u. 1. Buch der Chron. Cap. 6 V. 14. 15) und zog mit Zerubabel von Babylon nach Jerusalem (s. Nehemia Cap. 12 V. 1). Er scheint aber, als er sah, dass die Angelegenheiten der Juden in Verwirrung geriethen, nach Babylon wieder zurückgekehrt zu seyn, was, wie aus Neh. Cap. 1 V. 2 erhellt, auch Andere thaten, und dass er bis zur Herrschaft des Artasasti dort geblieben ist, bis er nach Erlangung dessen, was er gewollt hatte, zum zweiten Male nach Jerusalem zog. Auch Nehemia zog mit Zerubabel zur Zeit des Cyrus nach Jerusalem (s. Eszra Cap. 2 V. 2 und 63 und vgl. V. 9 des 10. Cap. und Nehemia Cap. 10 V. 1). Denn wenn die Ausleger Hattrisata mit „Gesandter" übersetzen, so können sie diess durch kein Beispiel belegen, während im Gegentheil gewiss ist, dass den Juden, welche zu Hofe gehen mussten, neue Namen beigelegt wurden. So wurde Daniel Beltsazar, Zerubabel Sesbalsar (siehe Dan. Cap. 1 V. 7, Eszra Cap. 1 V. 8, V. 5, V. 14) und Nehemia Hattrisata genannt. Aber in Hinsicht seines Amtes pflegte er פֶּחָה (Pehah) Landvogt oder Vorsteher betitelt zu werden (s. Nehemia Cap. 5 V. 14 u. Cap. 12 V. 26). Also ist Hattrisata ein Eigenname, wie Hatselelponi, Hatsobebah (s. 1. Buch der Chron. Cap. 4 V. 3 u. 8) Halloges (Nehem. Cap. 10 V. 25) u. s. w.

schrieben worden sind, und żwar desswegen, weil damals falsche Bücher Daniel, Hesra und Esther von einigen Uebelgesinnten, die ohne Zweifel aus der Sekte der Zaducäer waren, herausgegeben wurden; denn die Pharisäer haben jene Bücher, soviel ich weiss, niemals angenommen. Und obgleich in dem Buche, welches das vierte des Hesra genannt wird, einige Fabeln sich finden, die wir auch im Talmud lesen, so darf man sie doch desshalb nicht den Pharisäern zuschreiben. Denn Jeder von ihnen, die Dümmsten ausgenommen, glaubt, dass diese Fabeln von irgend einem Schwätzer hinzugesetzt worden sind, was, wie ich glaube, auch Einige gethan haben, um ihre Traditionen allgemein lächerlich zu machen. Oder sie sind vielleicht damals desshalb abgeschrieben und herausgegeben worden, um dem Volke zu zeigen, dass die Prophezeiungen Daniels erfüllt seyen, und es dadurch in der Religion zu bestärken, damit es nicht in so grossen Trübsalen am Besseren und an seinem künftigen Heil verzweifeln möchte. Obgleich aber diese Bücher so junge und neue sind, so haben sich gleichwohl viele Fehler, wenn ich nicht irre, aus Eilfertigkeit der Abschreiber, in dieselben eingeschlichen. Denn man findet auch in diesen, wie in den anderen, Randanmerkungen, von welchen wir im vorigen Capitel gehandelt haben, in ziemlicher Anzahl, und ausserdem auch einige Stellen, welche auf keine andere Weise zu entschuldigen sind, wie ich nun zeigen werde. Zuvor will ich aber über die am Rande bezeichneten Lesarten dieser Bücher bemerkt wissen, dass, wenn man den Pharisäern zugeben muss, sie seyen eben so alt, als die Schreiber dieser Bücher selbst, man nothwendig wird sagen müssen, dass die Verfasser selbst, wenn es etwa mehrere gewesen sind, sie desshalb angemerkt haben, weil sie die Annalen selber, von welchen sie dieselben abschrieben, nicht richtig genug geschrieben fanden; und dass sie, obgleich manche Fehler deutlich waren, es dennoch nicht gewagt haben, die Schriften der Alten und Vorfahren zu verbessern. Ich habe auch nicht nöthig hier noch einmal weitläufiger von diesen Dingen zu handeln. Ich gehe also zur Anzeige derjenigen Fehler über, die nicht am Rande bemerkt sind.

Und 1) haben sich, wer weiss, wie viele Fehler in das zweite Capitel des Hesra eingeschlichen; denn im 64. Vers wird die Gesammtsumme von allen denjenigen angegeben, die einzeln im ganzen Capitel aufgezählt werden, und von diesen heisst es, sie hätten zusammen 42360 Seelen betragen, und dennoch bringt man, wenn man die einzelnen Summen zusammen addirt, nicht mehr als

29818 heraus. Es ist also hier ein Fehler entweder in der Gesammtsumme oder in den einzelnen Summen. Von der Gesammtsumme scheint aber geglaubt werden zu müssen, dass sie richtig angegeben sey, weil sie ohne Zweifel Jeder als eine merkwürdige Sache im Gedächtniss behalten hat; nicht so aber von den einzelnen Summen. Wenn der Fehler also bei der Totalsumme vorgefallen wäre, so hätte ihn Jeder sogleich bemerken und leicht verbessern können. Dieses wird auch dadurch völlig bestätigt, dass im 7. Cap. Nehem., wo dieses Capitel des Hesra (das die genealogische Epistel genannt wird) abgeschrieben ist, wie im 5. Vers eben dieses Cap. des Nehemia ausdrücklich gesagt wird, die Hauptsumme mit der im Buche Hesra völlig übereinstimmt, die einzelnen Summen aber sehr abweichen. Denn man findet einige grösser, einige wieder geringer angegeben als bei Hesra, und alle zusammen betragen 31089. Es ist also kein Zweifel, dass sich blos in die einzelnen Summen sowohl des Buches Hesra als des Buches Nehemia mehrere Fehler eingeschlichen haben. Unter den Commentatoren aber, die diese augenscheinlichen Widersprüche in Einklang zu bringen suchen, erdichtet Jeder nach seinen Geisteskräften, was er nur kann; und dabei, indem sie nämlich Buchstaben und Wörter der Schrift anbeten, thun sie, wie wir oben gesagt haben, weiter nichts, als dass sie die Verfasser der Bibel der Verachtung blosstellen, so dass es scheint, als hätten sie weder zu reden, noch das, was sie zu sagen hatten, zu ordnen verstanden. Ja, sie thun weiter nichts, als dass sie die Klarheit der heil. Schrift gänzlich verdunkeln. Denn wenn es überall erlaubt wäre, die Schrift nach ihrer Weise zu deuten, so gäbe es wahrlich keinen Satz, an dessen wahrem Sinn wir nicht zweifeln könnten. Doch ich brauche mich hierbei nicht länger aufzuhalten. Denn ich bin überzeugt, dass, wenn irgend ein Geschichtschreiber alles das nachahmen wollte, was sie den Verfassern der Bibel aus Frömmigkeit gestatten, sie selbst ihn vielfach verlachen würden. Und wenn sie glauben, dass derjenige ein Gotteslästerer sey, der sagt, dass die Schrift irgendwo fehlerhaft sey, so frage ich, mit welchem Namen ich dann sie selber nennen soll, da sie der Schrift Alles, was sie wollen, andichten, da sie die Verfasser der heiligen Geschichte so blosstellen, dass sie zu stammeln und Alles zu verwirren scheinen und, da sie endlich den klarsten und augenscheinlichsten Sinn der Schrift leugnen? Denn was ist in der Schrift deutlicher, als dass Hesra mit seinen Gefährten in der im zweiten Capitel des ihm zugeschriebenen Buches niedergeschrie-

benen genealogischen Epistel die Anzahl aller nach Jerusalem Zurückgekommenen nach Theilen zusammengefasst hat, da unter ihnen nicht allein die Anzahl derer, die ihre Genealogie aufweisen konnten, sondern auch die derjenigen, welche es nicht konnten, gemeldet wird? Ist es nicht aus dem fünften Vers des 7. Cap. Nehem. ganz klar, dass er selbst eben diese Epistel einfach abgeschrieben hat? Diejenigen also, die diess anders erklären, thun nichts, als den wahren Sinn der Schrift und folglich die Schrift selbst leugnen; wenn sie es aber für etwas Frommes halten, die einen Schriftstellen den andern anzupassen, so ist das wahrlich eine lächerliche Frömmigkeit, weil sie deutliche Stellen dunkeln, richtige fehlerhaften anpassen und das Gesunde durch das Schadhafte verderben. Doch sey es fern von mir, sie Gotteslästerer zu nennen, da es ihre Absicht nicht ist zu lästern, und irren ist ja doch menschlich. Aber ich kehre wieder zu meiner Aufgabe zurück. Ausser den Fehlern, die man in den Zahlen der genealogischen Epistel sowohl des Hesra als des Nehemia zugeben muss, werden auch noch mehrere sogar in den Namen der Familien, und überdiess noch viele in den Genealogien selber in den Geschichten, und ich fürchte, auch in den Weissagungen selbst bemerkt. Denn in der That scheint die Weissagung des Jeremias Cap. 22 über Jechonia auf keine Weise mit der Geschichte desselben (s. das Ende des 2. B. der Könige und Jerem. und das 1. B. der Chronik Cap. 3, V. 16, 17, 18, 19) übereinzustimmen und besonders die Worte des letzten Verses in jenem Capitel. Ich sehe auch nicht ein, wie er von Zedekia, dem, sobald er seine Söhne hatte tödten sehen, die Augen ausgestochen wurden, sagen konnte: „du wirst in Frieden sterben“ etc. (s. Jerem. Cap. 34, V. 5). Wenn Prophezeiungen nach dem Erfolge zu erklären sind, so würden diese Namen zu ändern seyn, und es schiene für Zedekia, Jechonia, und wiederum an dessen Statt jener genommen werden zu müssen. Allein dieses ist allzu paradox, ich will also die Sache lieber als unbegreiflich übergehen, besonders weil, wenn hier ein Irrthum ist, er dem Geschichtschreiber und nicht einem Fehler der Exemplare zugeschrieben werden muss. Was die übrigen Irrthümer betrifft, von denen ich gesprochen habe, so gedenke ich sie hier nicht aufzuzählen, weil ich es nur zu grossem Ueberdruss des Lesers ausführen könnte; zumal da sie schon Andere bemerkt haben. Denn R. Selomo war wegen der ganz offenbaren Widersprüche, die er in den angeführten Genealogien bemerkte, genöthigt, in diese Worte auszubrechen (s. seinen Commentar über das erste

Buch der Chronik Cap. 8): „dass Hesra (der seiner Meinung nach die Bücher der Chronik geschrieben hat) die Söhne Benjamins mit Namen nennt und seine Genealogie anders, als wir im 1 B. Mos. haben, ableitet, und dass er endlich den grössten Theil der Städte der Leviten anders als Josua angiebt, kommt daher, weil er abweichende Urschriften gefunden hat. Und," heisst es etwas weiter unten, „dass das Geschlecht Gibeons und Anderer zweimal und auf verschiedene Weise abgeschrieben wird, das rührt daher, dass Hesra mehrere und verschiedene Register von jeder einzelnen Genealogie gefunden hat und beim Abschreiben derselben der grösseren Anzahl der Handschriften gefolgt ist; dass er aber, wenn die Zahl der von einander abweichenden Genealogen gleich war, dann beider Handschriften abgeschrieben hat." Und so gesteht er unumwunden zu, dass diese Bücher von nicht ganz correcten und nicht ganz zuverlässigen Urschriften abgeschrieben worden seyen. Ja sogar die Commentatoren selbst schaffen, wenn sie die Stellen miteinander in Einklang zu bringen sich bemühen, sehr oft weiter nichts, als dass sie die Ursachen der Irrthümer angeben. Endlich denke ich, dass kein Mensch von gesundem Urtheil glauben kann, dass die heil. Geschichtschreiber absichtlich so hätten schreiben wollen, dass sie sich manchmal zu widersprechen schienen. Aber vielleicht wird Jemand sagen, dass ich auf diese Weise die Schrift gänzlich umstürze, denn auf diese Weise könne Jeder auf den Verdacht gerathen, dass die Schrift allenthalben fehlerhaft sey. Ich habe jedoch im Gegentheil gezeigt, dass ich auf diese Weise für die Schrift Sorge trage, damit ihre deutlichen und reinen Stellen nicht den fehlerhaften angepasst und verdorben würden. Und man darf nicht desshalb, weil einige Stellen verfälscht sind, auf alle übrigen einen gleichen Verdacht werfen. Denn man hat noch nie ein Buch ohne Fehler gefunden; hat aber daraus jemals Einer den Verdacht geschöpft, dass sie überall fehlerhaft seyen? Gewiss Niemand; zumal, wenn der Ausdruck verständlich ist und man den Sinn des Verfassers deutlich begreift. Hiermit habe ich das, was ich über die Geschichte der Bücher des alten Testaments hatte bemerken wollen, erledigt. Es kann daraus leicht abgenommen werden, dass es vor der Zeit der Maccabäer noch keinen Canon der heil. Bücher gegeben habe,[1] sondern dass diese, die

[1] Die sogenannte grosse Synagoge nahm erst ihren Anfang, nachdem Asien von den Macedoniern unterjocht worden war. Wenn aber Maimonides, B. Abraham, Ben David und Andere behaupten, dass Esra

wir jetzt haben, von den Pharisäern des zweiten Tempels, welche auch die Gebetsformeln eingeführt haben, vor vielen andern ausgewählt und blos nach ihrem Beschlusse angenommen worden sind. Diejenigen also, die die Autorität der heil. Schrift beweisen wollen, sind gebunden, die Autorität eines jeden Buchs insbesondere nachzuweisen, und es genügt nicht, die Göttlichkeit eines einzigen Buchs zu beweisen, um diese daraus für alle übrigen zu folgern; man müsste sonst behaupten, dass die Versammlung der Pharisäer bei jener Lesung der Bücher nicht habe irren können, was nie Jemand beweisen wird. Der Grund aber, welcher mich nöthigt zu behaupten, dass blos die Pharisäer die Bücher des alten Testaments ausgewählt und in den Canon der heil. Schriften gesetzt haben, ist, weil im Buche Daniels im 2. Vers des letzten Cap. die Auferstehung der Todten geweissagt wird, welche die Sadducäer leugneten; ferner weil die Pharisäer selber diess im Talmud deutlich aussprechen. Im Tractat Sabbath Cap. 2, fol. 30, S. 2 heisst es nämlich: (אמר רבי יהודה משמיה דרב בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין דברי תורה ומפנ מה לא גנזוהו מפני שתחילתו דברו הורה וסופו דברי תור:) R. Jehudah genannt Rabi sagte: die Weisen suchten das Buch des Predigers zu verbergen, weil seine Worte den Worten des Gesetzes (NB. den Worten des Gesetzes Mosis) widerstreiten. Warum aber haben sie es nicht verborgen? Weil es dem Gesetze

Daniel, Nehemia, Haggai, Sacharja u. s. w. Vorsteher dieser Versammlung gewesen seyen, so ist diess eine lächerliche Erfindung, die sich auf eine andre Grundlage stützt, als auf die Tradition der Rabbiner. Diese setzen nämlich an, dass die Herrschaft der Perser nicht länger als vier und dreissig Jahre bestanden habe, und sie können auf keine andre Weise beweisen, dass die Beschlüsse dieser von den Pharisäern allein gehaltenen grossen Synagoge oder Synode von den Propheten angenommen worden seyen, welche dieselben von andern Propheten sollen empfangen haben und so fort bis auf Moses, der ebendieselben von Gott empfangen haben und den Spätern mündlich, nicht schriftlich überliefert haben soll. Aber mögen die Pharisäer diess mit ihrer gewohnten Hartnäckigkeit glauben, so werden doch die Einsichtigen, welche die Gründe der Concilien und Synoden und zugleich die Streitigkeiten der Pharisäer und Sadduzäer kennen, leicht die Ursachen der Zusammenberufung jener Synagoge oder Versammlung vermuthen können. Das ist gewiss, dass bei jener Versammlung keine Propheten gewesen sind, und dass die Beschlüsse der Pharisäer, die man Ueberlieferungen nennt, ihr Ansehen durch eben diese Versammlung empfangen haben.

gemäss anfängt und dem Gesetze gemäss schliesst.“ Und etwas weiter unten heisst es: und sie suchten auch das Buch der Sprüche zu verbergen etc., und endlich heisst es Cap. 1, fol. 13, S. 2 desselben Tractats: (ברם זכור אותו האיש לטוב נחניה בן חזקיה שמו שאלמלא האו נגנו ספר ירוקאל שהיו דבריו סיתרין דברי תורה) „Fürwahr! nenne jenen Mann zum Guten, er hiess Neghunia, der Sohn Hiskias; denn wäre er nicht gewesen, so wäre das Buch Ezechiel verborgen worden, weil seine Worte den Worten des Gesetzes widerstritten“ etc. Hieraus folgt ganz deutlich, dass die Schriftgelehrten sich beriethen, wie die Bücher beschaffen seyn müssten, um als heilige angenommen, und wie, um ausgeschlossen zu werden. Wer also von der Autorität aller gewiss seyn will, der gehe von vorn zu Rathe und fordere über jedes Einzelne Rechenschaft. Nun wäre es aber Zeit, auch die Bücher des neuen Testaments auf dieselbe Weise zu prüfen. Weil ich aber höre, dass dieses von hochgelehrten und besonders sprachkundigen Männern schon geschehen sey, und auch weil ich keine so genaue Kenntniss der griechischen Sprache besitze, dass ich es wagen könnte, dieses Geschäft zu unternehmen; und weil endlich von den Büchern desselben, die in der hebräischen Sprache geschrieben waren, keine Exemplare mehr vorhanden sind, so will ich mich dieser Arbeit lieber enthalten. Doch gedenke ich das zu bemerken, was hauptsächlich zu meiner Aufgabe gehört; hiervon im folgenden Capitel.

Elftes Capitel.

Es wird untersucht, ob die Apostel ihre Briefe als Apostel und Propheten, oder aber als Lehrer geschrieben haben. Sodann wird auch das Amt der Apostel dargethan.

Niemand, der das neue Testament liest, kann zweifeln, dass die Apostel Propheten gewesen sind. Weil aber die Propheten nicht immer, sondern im Gegentheil sehr selten aus Offenbarung geredet haben, wie wir zu Ende des 1. Cap. dargethan haben, so können wir zweifeln, ob die Apostel als Propheten aus Offenbarung und auf ausdrücklichen Befehl, wie Moses, Jeremias und Andere, oder aber als Privatleute oder Lehrer ihre Episteln geschrieben haben; zumal da Paulus in der ersten Epist. an die C

rinther, Cap. 14, V. 6 zwei Arten zu predigen angiebt, nämlich die eine aus Offenbarung und die andere aus Erkenntniss; und es ist also, sage ich, noch zu bezweifeln, ob sie in den Episteln prophezeien oder aber lehren. Wollen wir aber auf ihren Styl achten, so werden wir ihn ganz verschieden von dem Style der Prophezeiung finden. Denn bei den Propheten war es sehr gewöhnlich allenthalben zu bezeugen, dass sie auf Gottes Gebot redeten, nämlich: „So spricht Gott; es sagt der Gott der Heerschaaren; das Gebot Gottes" etc. Und dieses scheint nicht blos in den öffentlichen Reden der Propheten, sondern auch in den Briefen, die Offenbarungen enthielten, Statt gefunden zu haben, wie aus jenem Briefe des Elia an Joram (s. 2. B. der Chron. Cap. 21, V. 12) erhellt, der ebenfalls mit den Worten, „so spricht Gott," anfängt. In den Briefen der Apostel finden wir aber dergleichen nicht, sondern Paulus spricht im Gegentheil (1. Corinth. 7, 40) nach seiner Ansicht. Es kommen sogar an sehr vielen Stellen die Ausdrucksweisen eines schwankenden und befangenen Geistes vor; z. B. (Epist. an die Römer 3, 28): „wir halten also dafür,"[1] und (Cap. 8, V. 18), „denn ich halte dafür," und dergleichen mehr. Ausserdem trifft man noch andere Ausdrucksweisen, die von einer prophetischen Autorität sehr fern sind, nämlich: „dieses sage ich aber als ein Schwacher, und nicht auf Befehl" (1. Corinth. Cap. 7, V. 6). „Ich gebe den Rath als ein Mann, der durch Gottes Gnade treu ist" (das. Cap. 7, V. 25), und so noch viele andere; und es ist zu bemerken, dass er, wenn er im vorerwähnten Capitel sagt, er habe das Gebot oder den Befehl Gottes, oder er habe ihn nicht, darunter nicht ein Gebot

[1] *λογίζομαι* übersetzen die Ausleger dieser Stelle mit „ich schliesse" und behaupten auf jede Weise, es werde von Paulus für *συλλογίζομαι* gebraucht, da doch *λογίζομαι* bei den Griechen dasselbe bedeutet, wie bei den Hebräern חָשַׁב (Chaschab) rechnen, denken, meinen, in welcher Bedeutung es mit dem syrischen Texte aufs Beste übereinstimmt. Denn die syrische Uebersetzung, sofern es nämlich eine Uebersetzung ist, was bezweifelt werden kann, da wir ja weder einen Uebersetzer kennen noch die Zeit, in der sie bekannt wurde, und die Muttersprache der Apostel keine andre gewesen ist als die syrische, übersetzt diesen Ausdruck des Paulus so: *Mithragi nan haghi*, was Tremellius sehr gut übersetzt: „wir meinen also"; denn das Hauptwort Raghion, welches aus diesem Verbum gebildet wird, bezeichnet: Meinung, denn Raghrutha, im Hebräischen רְעוּא, ist Wille, Mithraginan also: wir nehmen an oder meinen.

oder einen Befehl, der ihm von Gott geoffenbart worden sey, sondern nur die Lehrsätze Christi verstehe, die dieser seinen Jüngern auf dem Berge gab. Wenn wir überdiess auch auf die Art merken, wie die Apostel in diesen Briefen die evangelische Lehre überliefern, so werden wir sehen, dass sie ebenfalls von der Art der Propheten sehr abweiche. Denn die Apostel machen allenthalben Schlussfolgerungen aus der Vernunft, so dass sie nicht zu weissagen, sondern vielmehr zu disputiren scheinen. Die Weissagungen hingegen enthalten nur blosse Lehrsätze und Rathschlüsse, weil in ihnen Gott gleichsam redend eingeführt wird, der die Vernunftschlüsse nicht braucht, sondern aus der unbedingten Herrschermacht seiner Natur beschliesst, und auch weil die Autorität des Propheten keine Vernunftschlüsse zulässt; denn wer seine Dogmen durch Vernunft unterstützen will, unterwirft sie eben dadurch dem willkürlichen Urtheile jedes Einzelnen. Dieses scheint auch Paulus, der Vernunftschlüsse anwendet, gethan zu haben, denn er sagt in der ersten Epistel an die Corinth. C. 10, V. 15: „Ich rede als zu Weisen, richtet ihr, was ich sage;" und endlich, weil die Propheten die geoffenbarten Dinge nicht durch die Kraft des natürlichen Lichts, d. h. nicht mittelst Vernunftschlüssen erfassten, wie wir im 1. Capitel gezeigt haben. Und obgleich in den fünf Büchern Mosis auch Manches durch Vernunftschlüsse gefolgert zu werden scheint, so wird man doch, wenn man es recht beachtet, sehen, dass sie keineswegs als abschliessende Beweisgründe genommen werden können. Wenn z. B. Moses im 5. Buch Cap. 31, V. 27 zu den Israeliten spricht: „Wenn ihr, solange ich bei euch lebte, gegen Gott aufrührerisch waret, wie vielmehr werdet ihr es nach meinem Tode seyn;" so ist darunter keineswegs zu verstehen, dass Moses durch einen Vernunftgrund beweisen wollte, dass die Israeliten nach seinem Tode von der wahren Gottesverehrung nothwendig abweichen würden; denn das wäre ein falscher Beweisgrund, was auch aus der Schrift selbst nachgewiesen werden könnte; denn die Israeliten blieben standhaft, so lange Josua und die Aeltesten lebten und auch später zu den Lebzeiten Samuels, Davids, Salomo's u. s. w. Jene Worte des Moses sind also blos ein moralischer Ausspruch, mit welchem er rhetorisch und so, wie er ihn sich lebhafter in der Phantasie hatte vorstellen können, den künftigen Abfall des Volkes vorhersagt. Der Grund aber, warum ich nicht sage, Moses habe dieses aus sich selbst, um dem Volke seine Vorhersagung wahrscheinlich zu machen, sondern er habe es als Prophet durch Offenbarung gesagt, ist, dass

im 21. Vers desselben Capitels erzählt wird, Gott habe eben diess mit anderen Worten dem Moses geoffenbart, der wahrlich nicht nöthig hatte, durch wahrscheinliche Gründe von dieser Vorhersagung und Beschlussnahme Gottes überzeugt zu werden, aber es war nöthig, dass sich dieselbe in seiner Einbildungskraft lebhaft darstellte, wie wir im ersten Capitel gezeigt haben, und dieses konnte auf keine Art besser geschehen, als so, dass er sich die gegenwärtige Halsstarrigkeit des Volks, die er oft erfahren hatte, als zukünftige in der Phantasie darstellte. Und in dieser Weise sind alle Beweisgründe Mosis, die in den fünf Büchern gefunden werden, zu verstehen; nämlich, dass sie nicht aus der Vorrathskammer der Vernunft hergeholt, sondern blos Ausdrucksweisen sind, durch welche er die Befehle Gottes wirksamer ausdrückte und sich lebhaft in der Phantasie vorstellte. Doch will ich nicht schlechthin leugnen, dass die Propheten aus Offenbarung Vernunftschlüsse anwenden konnten; sondern behaupte nur, dass, je regelrechter die Propheten argumentiren, desto mehr sich ihre Erkenntniss, die sie von einer geoffenbarten Sache haben, der natürlichen annähere, und daraus, dass die Propheten blosse Lehrsätze oder Beschlüsse oder Sätze aussprechen, am besten erkannt werden könne, dass sie eine übernatürliche Erkenntniss haben; und daher hat Moses, der höchste Prophet, keine regelrechte Beweisführung angewendet und gestehe ich im Gegentheil durchaus nicht zu, dass die langen Deductionen und Beweisführungen des Paulus, wie man sie in der Epistel an die Römer findet, aus einer übernatürlichen Offenbarung geschrieben worden seyen. Es zeigt also sowohl die Art des Ausdrucks als die Erörterung in den Briefen der Apostel deutlich, dass sie nicht aus Offenbarung und auf göttlichen Befehl, sondern blos nach ihrem natürlichen Urtheil geschrieben wurden, und dass sie nichts enthalten als brüderliche Ermahnungen mit Anmuth versetzt (wovon die prophetische Autorität wahrlich weit entfernt ist), so die Entschuldigung des Paulus in der Epistel an die Römer Cap. 15, V. 15: „Ich habe euch etwas zu kühn geschrieben, ihr Brüder.“ Uebrigens können wir dieses auch daraus schliessen, dass wir nirgends lesen, dass die Apostel Befehl gehabt hätten zu schreiben, sondern blos zu predigen, wohin sie kämen, und ihre Reden durch Zeichen zu bestätigen. Denn ihre Gegenwart und ihre Zeichen wurden unumgänglich erfordert, um die Völker zur Religion zu bekehren und sie darin zu befestigen, wie Paulus selber in dem Brief an die Römer Cap. 1, V. 11 ausdrücklich sagt: „Denn,“ sagt er, „ich habe grosses Verlangen, euch zu sehen

um euch die Gabe des Geistes mitzutheilen, damit ihr befestigt werdet.“ Hier könnte man aber einwenden, dass wir auf eben die Art schliessen könnten, die Apostel hätten auch nicht als Propheten gepredigt. Denn wenn sie hierhin oder dorthin gingen, um zu predigen, so thaten sie es nicht auf ausdrücklichen Befehl, wie vor Zeiten die Propheten. Im alten Testament lesen wir, dass Jonas nach Ninive ging, um zu predigen; und zugleich, dass er ausdrücklich dahin gesandt wurde, und dass ihm dasjenige geoffenbart worden war, was er daselbst predigen sollte. So wird auch von Moses ausführlich erzählt, dass er als ein Gesandter Gottes nach Egypten gereist sey, und zugleich, was er dem israelitischen Volke und dem Könige Pharao zu sagen und was für Zeichen er zu seiner Beglaubigung vor ihnen zu verrichten gehalten war. Jesaias, Jeremias, Ezechiel erhalten ausdrücklich den Befehl, den Israeliten zu predigen. Endlich haben auch die Propheten nichts gepredigt, wovon nicht die Schrift bezeugte, dass sie es von Gott empfangen hätten. Allein von den Aposteln lesen wir in dem neuen Testamente dergleichen nur äusserst selten, wenn sie da oder dort hingingen um zu predigen. Hingegen finden wir einige Stellen, welche ausdrücklich angeben, dass die Apostel die Orte, wo sie predigen wollten, nach eignem Rathschlusse gewählt haben; wie jener Streit zwischen Paulus und Barnabas, der bis zur Trennung führte, siehe darüber die Apostelgeschichte Cap. 15, V. 37, 38 etc., und dass sie sich oft vergebens vorgenommen haben, irgend wohin zu gehen, wie ebenfalls Paulus in der Epist. an die Römer Cap. 1, V. 13 bezeugt; nämlich: „Zu diesen Zeiten wollte ich oft zu euch kommen, bin aber verhindert worden;“ und Cap. 15, V. 22: „dadurch bin ich oftmals verhindert worden, zu euch zu kommen“, und endlich im letzten Cap. der 1. Epist. an die Corinth. V. 12: „Was aber meinen Bruder Apollo angeht, so habe ich ihn vielfach gebeten, mit den Brüdern zu euch zu reisen, und es war durchaus sein Wille nicht, jetzt zu euch zu kommen; wenn es ihm aber gelegen seyn wird“ etc. Sowohl aus diesen Ausdrucksweisen also und dem Zwiste der Apostel, als auch daraus, dass auch die Schrift von den Aposteln, wenn sie wohin gingen um zu predigen, nicht so, wie von den alten Propheten bezeugt, dass sie auf Gottes Befehl dahin gegangen waren, hätte ich schliessen müssen, dass die Apostel als Lehrer und nicht auch als Propheten gepredigt haben. Wir werden aber diese Frage leicht lösen, wenn wir nur auf die Verschiedenheit der Berufung der Apostel und der Propheten des alten

Testaments achten. Denn Letztere sind nicht berufen worden, allen Nationen zu predigen und zu weissagen, sondern nur einigen besonderen, und desswegen bedurften sie für jede Nation eines ausdrücklichen und besondern Befehls. Die Apostel hingegen sind berufen worden, allen Nationen ohne Unterschied zu predigen und alle zur Religion zu bekehren. Wohin sie also gingen, vollzogen sie den Befehl Christi, und ihnen brauchten die Dinge, die sie predigen sollten, nicht erst vor ihrer Abreise geoffenbart zu werden, denn sie waren ja Schüler Christi, zu welchen er selber gesagt hatte: „Wenn sie euch aber überantworten werden, so seyd nicht besorgt, wie oder was ihr reden sollt, denn es soll euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt“ etc. (Matth. Cap. 10, V. 19, 20). Wir schliessen also hieraus, dass die Apostel nur dasjenige, was sie mündlich predigten und zugleich durch Zeichen bekräftigten, durch eine besondere Offenbarung erhalten hatten (siehe was wir zu Anfang des 2. Cap. dargethan haben); aber dasjenige, was sie einfach, ohne Zeichen als Zeugen dazu zu gebrauchen, schriftlich oder mündlich lehrten, das redeten oder schrieben sie aus ihrer Erkenntniss (nämlich aus der natürlichen), siehe hierüber die erste Epist. an die Corinther Cap. 14, V. 6. Und hiebei kann uns nicht beirren, dass alle Episteln mit dem Nachweise des Apostelamts anfangen, denn den Aposteln war, wie ich bald zeigen werde, nicht allein die Kraft zu weissagen, sondern auch die Befugniss zu lehren gewährt. Und in dieser Beziehung gestehen wir zu, dass sie ihre Briefe als Apostel geschrieben haben, und dass aus diesem Grunde Jeder den Anfang mit dem Nachweise seines Apostelamts gemacht habe; oder sie wollten vielleicht, um sich das Gemüth des Lesers desto leichter zu gewinnen und ihn zur Aufmerksamkeit su reizen, vor allen Dingen bezeugen, dass sie diejenigen seyen, die durch ihre Predigten allen Gläubigen bekannt geworden waren und die ferner durch klare Zeugnisse bewiesen hätten, dass sie die wahre Religion und den Weg zur Seligkeit lehrten. Denn Alles, was ich in diesen Briefen von der Berufung der Apostel und von dem heil. und göttlichen Geist, den sie hatten, gesagt sehe, das, sehe ich, bezieht sich auf die Predigten, die sie gehalten hatten, diejenigen Stellen allein ausgenommen, in welchen Geist Gottes, heil. Geist, für eine gesunde, selige und Gott geweihte Seele etc. (wovon wir im 1. Cap. geredet haben), genommen wird. Z. B. 1. Corinth. 7, 40 sagt Paulus: „Selig ist sie aber, wenn sie also bleibt nach meiner Meinung; aber auch ich glaube, dass der Geist Gottes

in mir sey.“ Hier versteht er unter Geist Gottes seinen eigenen Geist, wie der Zusammenhang der Rede selber zeigt; er will nämlich sagen: eine Wittwe, welche nicht zum zweiten Mal heirathen will, halte ich nach meiner Ansicht für selig, der ich ehelos zu leben beschlossen habe und mich für selig halte. Und man findet noch andere Stellen dieser Art, die ich hier anzuführen für überflüssig erachte. Da man also behaupten muss, dass die Briefe der Apostel blos von dem natürlichen Lichte dictirt worden seyen, so ist nunmehr zu untersuchen, wie die Apostel aus der blossen natürlichen Erkenntniss Dinge lehren konnten, die nicht in das Bereich dieser Erkenntniss gehören. Wenn wir aber auf das, was in dem 7. Cap. dieses Tractats von der Auslegung der Schrift gesagt worden ist, achten, so wird sich hier gar keine Schwierigkeit für uns finden. Denn wenn auch dasjenige, was in der Bibel enthalten ist, grösstentheils unsere Fassungskraft übersteigt, so können wir doch mit Sicherheit darüber sprechen, wenn wir nur keine anderen Principien zulassen, als solche, die aus der Schrift selbst hergenommen sind. Und auf diese Weise konnten auch die Apostel aus den Dingen, die sie gesehen und die sie gehört und endlich die sie durch Offenbarung erkannt hatten, Vieles schliessen und herleiten und es die Menschen lehren, wenn es ihnen genehm war. Ferner, obgleich die Religion, wie sie von den Aposteln gepredigt wurde, indem sie nämlich einfach die Geschichte Christi erzählten, nicht in das Bereich der Vernunft gehört, so kann doch Jeder den Hauptinhalt derselben, welcher hauptsächlich wie die ganze Lehre Christi aus moralischen Lehren besteht, leicht mit dem natürlichen Lichte erfassen.[1] Endlich bedurften die Apostel auch keines übernatürlichen Lichtes, um die Religion, die sie vorher durch Zeichen bestätigt hatten, der gemeinen Fassungskraft der Menschen so anzupassen, dass sie leicht von einem Jeden von ganzem Herzen angenommen würde; sie bedurften auch dergleichen nicht, um die Menschen hinsichtlich derselben zu ermahnen. Und diess ist der Endzweck der Episteln, nämlich die Menschen nach der Weise zu unterrichten und zu ermahnen, die jeder Apostel für die beste hielt, um sie in der Religion zu befestigen. Und hier ist das zu bemerken, was wir kurz vorher gesagt haben, nämlich, dass die Apostel nicht allein die Gabe empfangen hatten, die Geschichte Christi als Propheten

[1] Nämlich das, welches Jesus Christus auf dem Berge gelehrt hatte und das St. Matthaeus im 5. Capitel und in den folgenden erörtert.

zu predigen, indem sie sie durch Zeichen bekräftigten, sondern auch noch überdiess die Befugniss, in der Weise zu lehren und zu ermahnen, die Jeder für die beste erachtete. Diese doppelte Gabe drückt der Apostel Paulus in der 2. Epist. an Timoth. Cap. 1 V. 11 deutlich mit den Worten aus: „In welchem (dem Evangelium) ich gesetzt bin, ein Prediger und Apostel und Lehrer der Völker;“ und in der 1. Epistel an denselben Cap. 2, V. 7: „Dazu ich gesetzt bin ein Prediger und Apostel (ich sage die Wahrheit durch Christus und lüge nicht) ein Lehrer der Völker, mit Glauben (wohl zu merken) und mit Wahrheit.“ Damit, sage ich, zeigt er beiderlei Bestätigung, nämlich seines Apostelamtes und seines Lehramtes, deutlich an. Aber die Befugniss zu ermahnen, wen und wann er wollte, bezeichnet er in der Epistel an Philemon V. 8 mit Folgendem: „Obgleich ich viele Freiheit in Christus habe, dir vorzuschreiben, was sich geziemt, so will ich doch“ etc.; wobei zu bemerken ist, dass, wenn Paulus das, was er dem Philemon vorschreiben musste, als Prophet von Gott erhalten hätte und als Prophet hätte vorschreiben müssen, es ihm gewiss nicht freigestanden haben würde, die Vorschrift Gottes in Bitten zu verwandeln. Es ist also nothwendig so zu verstehen, dass er von der Freiheit zu ermahnen redet, die er als Lehrer und nicht als Prophet hatte. Dennoch ergiebt sich noch nicht einleuchtend genug, dass die Apostel den Lehrgang, den Jeder für den besten hielt, wählen konnten, sondern nur, dass sie vermöge des Apostelamts nicht allein Propheten, sondern auch Lehrer waren; wenn wir nicht die Vernunft zu Hülfe nehmen wollen, welche entschieden lehrt, dass der, der die Befugniss zu lehren hat, auch die Befugniss hat, einen beliebigen Gang zu wählen. Doch wird es befriedigender seyn, die ganze Sache aus der Schrift allein zu beweisen. Aus dieser nämlich steht deutlich fest, dass jeder Apostel sich einen eigenen Gang erwählt habe; nämlich aus folgenden Worten des Paulus in der Epistel an die Römer Cap. 15, V. 20: „Sorgfältig beflissen, nicht da zu predigen, wo Christi Name schon angerufen worden war, um nicht auf einen fremden Grund zu bauen.“ Gewiss, wenn Alle ein und denselben Lehrgang gehabt, und Alle die christliche Religion auf einen und denselben Grund gebaut hätten, so würde Paulus die Grundlagen eines andern Apostels auf keine Weise haben fremd nennen können, da sie ja auch für ihn dieselben waren. Da er sie aber fremd nennt, so muss man nothwendig schliessen, dass ein Jeder die Religion auf einen verschiedenen Grund gebaut habe, und dass es

den Aposteln in ihrem Lehramte eben so ergangen sey, wie den anderen Lehrern, die eine besondere Lehrmethode haben, dass sie immer lieber solche unterrichten wollen, die noch gar keinen Unterricht empfangen und Sprachen oder Wissenschaften, selbst mathematische, an deren Wahrheit Niemand zweifelt, noch nicht von irgend einem Andern zu lernen angefangen haben. Wenn wir ferner die Episteln selbst mit einiger Aufmerksamkeit durchgehen, so werden wir sehen, dass die Apostel zwar in der Religion selbst übereinstimmen, in den Grundsätzen aber sehr von einander abweichen. Denn Paulus lehrte, um die Menschen in der Religion zu befestigen und ihnen zu zeigen, dass das Heil blos von der Gnade Gottes abhange, dass kein Mensch sich seiner Werke, sondern blos des Glaubens rühmen könne, und dass Niemand durch Werke gerechtfertigt werde (s. Epistel an die Römer Cap. 3, V. 27, 28), und ferner jene ganze Lehre von der Vorherbestimmung. Jacobus hingegen lehrt in seiner Epistel, dass der Mensch durch seine Werke und nicht blos durch den Glauben gerechtfertigt werde (s. Epistel Jac. 2, 24), und fasst die ganze Religionslehre, mit Beseitigung aller jener Erörterungen des Paulus, sehr kurz zusammen. Endlich ist kein Zweifel, dass daraus, dass die Apostel die Religion auf verschiedene Grundlagen bauten, viele Streitigkeiten und Trennungen entstanden sind, durch welche die Kirche schon von den Zeiten der Apostel an unablässig beunruhigt worden ist und gewiss in Ewigkeit beunruhigt werden wird, bis endlich einmal die Religion von den philosophischen Speculationen getrennt und auf die wenigen, ganz einfachen Lehrsätze, die Christus seine Jünger lehrte, zurückgeführt werden wird. Dieses war den Aposteln nicht möglich, weil das Evangelium den Menschen unbekannt war, und sie daher, damit die Neuheit seiner Lehre ihre Ohren nicht sehr beleidige, dieselbe so viel als thunlich dem Geiste ihrer Zeitgenossen anpassten (s. 1. Epistel an die Corinth. Cap. 9, V. 19, 20 etc.) und auf die damals bekanntesten und angenommenen Grundsätze bauten. Daher hat auch unter allen Aposteln keiner mehr philosophirt als Paulus, der berufen war, den Heiden zu predigen. Die Andern hingegen, die den Juden, die nämlich die Philosophie verachteten, predigten, richteten sich auch darin nach deren Geiste (s. Epistel an die Galater Cap. 2, V. 11 etc.), und lehrten die Religion entblösst von philosophischen Speculationen. Glücklich fürwahr wäre nun unsere Zeit, wenn wir sie auch frei von allem Aberglauben sehen könnten!

Zwölftes Capitel.

Von der wahren Urschrift des göttlichen Gesetzes, und in welcher Beziehung die Schrift die heilige, und in welcher Beziehung sie das Wort Gottes genannt wird. Schliesslich wird gezeigt, dass sie, insofern sie das Wort Gottes enthält, unverfälscht auf uns gekommen sey.

Diejenigen, welche die Bibel, wie sie ist, als einen Brief ansehen, den Gott den Menschen vom Himmel herab gesandt habe, werden ohne Zweifel schreien, dass ich eine Sünde an dem heil. Geiste begangen habe, indem ich behauptet habe, dass das Wort Gottes fehlerhaft, verstümmelt, verfälscht und sich widersprechend sey, dass wir nur Bruchstücke davon haben, und endlich, dass die Urschrift des Bundes, den Gott mit den Juden geschlossen hat, verloren gegangen sey. Aber ich zweifle nicht, dass sie alsbald zu schreien aufhören würden, wenn sie die Sache selbst gehörig erwägen wollten. Denn sowohl die Vernunft selbst, als die Aussprüche der Propheten und Apostel verkünden offen, dass das ewige Wort und Bündniss Gottes und die wahre Religion in die Herzen der Menschen d. h. in den menschlichen Geist von Gott eingeschrieben, und dass dieser die wahre Urschrift sey, die er selbst mit seinem Siegel, nämlich mit der Idee von ihm, als dem Bilde seiner Gottheit bezeichnet hat. Den ersten Juden wurde die Religion als ein Gesetz geschrieben übergeben, weil sie damals wie Kinder behandelt wurden. Aber Moses (5. B. 30, 6) und Jeremias (Cap. 31, V. 33) kündigen ihnen später eine Zukunft an, wo Gott sein Gesetz in ihre Herzen schreiben werde. Sonach kam es blos den Juden und besonders den Zaducäern zu, vor Zeiten für das auf die Tafeln geschriebene Gesetz zu streiten, keineswegs aber denen, die es in die Seele geschrieben besitzen. Wer also dieses beachten will, wird in dem oben Gesagten nichts finden, was dem Worte Gottes oder der wahren Religion und dem Glauben entgegen wäre oder denselben schwächen könnte; sondern im Gegentheile, dass wir denselben vielmehr unterstützen, wie wir auch gegen das Ende des 10. Cap. dargethan haben, und wenn dieses nicht wäre, so hätte ich mir vorgenommen, hievon ganz zu schweigen; ja, ich hätte zu Vermeidung aller Schwierigkeiten gerne zugegeben, dass in der Schrift die tiefsten Geheimnisse verborgen lägen. Weil aber eben daraus unerträglicher Aberglaube und an-

dere höchst verderbliche Nachtheile entstanden sind, über die ich im Eingange des 7. Cap. geredet habe, so glaubte ich mich dieser Dinge durchaus nicht entschlagen zu dürfen, besonders da die Religion keiner abergläubischen Verzierung bedarf, sondern vielmehr von ihrem eignen Glanze verliert, wenn sie mit dergleichen Erdichtungen aufgeputzt wird. Man wird aber sagen, dass, wenn auch das göttliche Gesetz in die Herzen geschrieben sey, demungeachtet die Schrift doch das Wort Gottes sey; man dürfte also ebenso wenig von der Schrift als von Gottes Wort sagen, dass es verstümmelt und verschlechtert sey. Ich fürchte aber gerade im Gegentheil, dass man allzuheilig seyn will und die Religion in Aberglauben verwandeln, ja wohl gar anfangen wird, Zeichen und Bilder, d. h. Papier und Dinte, als Gottes Wort anzubeten. Das weiss ich, dass ich nichts der Schrift oder des Wortes Gottes Unwürdiges gesagt habe; denn ich habe nichts behauptet, was ich nicht durch die augenscheinlichsten Gründe als wahr bewiesen hätte, und desshalb kann ich wohl auch bestimmt behaupten, nichts Gottloses oder was nach Gottlosigkeit schmeckt, gesagt zu haben. Ich gestehe, dass manche weltliche Menschen, denen die Religion eine Last ist, hieraus eine Erlaubniss zu sündigen hernehmen und, obwohl ohne irgend einen Grund, sondern blos um ihrer Lust zu fröhnen, daraus den Schluss ziehen können, dass die Schrift allenthalben fehlerhaft und verfälscht sey und folglich auch gar keine Autorität habe. Dergleichen zu verhindern ist aber unmöglich nach jenem bekannten Satze, dass nichts so richtig gesagt werden kann, dass man es nicht durch böse Deutung entstellen könnte. Wer seinen Lüsten fröhnen will, kann leicht irgend eine Ursache finden, und auch die, welche ehedem die Originalien selbst, die Bundeslade, ja die Propheten und Apostel selbst besassen, waren nicht besser und gehorsamer, sondern Alle, sowohl Juden als Heiden, waren immer ebenso, wie sie noch jetzt sind, und die Tugend war zu allen Zeiten höchst selten. Um jedoch alles Bedenken zu entfernen, muss hier gezeigt werden, in welcher Beziehung die Schrift und irgend ein anderes stummes Ding heilig und göttlich genannt werden müsse, sodann, was in der That das Wort Gottes sey und dass es nicht in einer gewissen Anzahl Bücher enthalten sey, und endlich, dass die Schrift, inwiefern sie lehrt, was zum Gehorsam und zur Seligkeit nöthig ist, nicht habe verfälscht werden können. Denn hienach wird Jeder leicht beurtheilen können, dass wir nichts wider Gottes Wort gesagt, noch der Gottlosigkeit irgend Raum gegeben haben.

Heilig und göttlich nennt man das, was zur Ausübung der Frömmigkeit und Religion bestimmt ist, und es wird nur so lange heilig seyn, als die Menschen dasselbe zur Religion gebrauchen. Hören sie auf fromm zu seyn, so wird es damit auch aufhören heilig zu seyn, bestimmen sie dasselbe aber zur Vollbringung gottloser Dinge, dann wird eben das, was früher heilig war, unrein und unheilig werden. Z. B. wurde ein gewisser Ort von dem Patriarchen Jakob בית אל „Haus Gottes" genannt, weil er daselbst den ihm geoffenbarten Gott verehrte, aber von den Propheten wurde eben jener Ort בית און „Haus des Unrechts" genannt (s. Hamos Cap. 5, V. 5 und Hosea Cap. 10, V. 5), weil die Israeliten daselbst, durch Jeroboams Veranstaltung, den Götzen zu opfern pflegten. Ein anderes Beispiel, das die Sache auf das Deutlichste zeigt. Worte erhalten blos durch den Sprachgebrauch eine gewisse Bedeutung, und wenn sie nach diesem ihrem Gebrauche so geordnet werden, dass sie die Menschen, die sie lesen, zur Andacht bewegen, dann werden diese Worte und auch das Buch, das mit einer solchen Anordnung der Worte geschrieben ist, heilig seyn. Wenn aber später vielleicht jener Sprachgebrauch so verloren geht, dass die Wörter keine Bedeutung mehr haben, oder wenn das Buch entweder aus Schlechtigkeit oder weil man seiner nicht mehr bedarf, ganz vernachlässigt wird, dann werden die Worte und das Buch keinen Gebrauch und keine Heiligkeit mehr haben. Wenn endlich eben diese Worte anders gestellt werden, oder ein Sprachgebrauch vorherrscht, nach welchem sie in einer entgegengesetzten Bedeutung genommen werden, dann werden die Worte und das Buch, die vorher heilig waren, unrein und unheilig seyn. Hieraus folgt, dass nichts ausserhalb der Seele schlechthin, sondern dass Alles blos in Beziehung auf sie heilig oder unheilig oder unrein ist. Dieses steht ebenfalls aus vielen Schriftstellen auf das Deutlichste fest. Jeremias (um eines oder das andere anzuführen) sagt im 7. Cap. V. 4: die Juden seiner Zeit hätten den Tempel Salomo's fälschlich einen Tempel Gottes genannt; denn der Name Gottes hätte, wie er in demselben Capitel fortfährt, diesem Tempel nur so lange eigen seyn können, als er von Menschen besucht worden sey, die ihn verehrt und die Gerechtigkeit vertheidigt hätten; wenn er aber von Mördern, Dieben, Götzendienern und andern Uebelthätern besucht werde, so sey er vielmehr eine Verbrecherhöhle. Was aus der Bundeslade geworden ist, davon erzählt die Schrift nichts, worüber ich mich oft ver-

wundert habe; gewiss ist aber so viel, dass sie zu Grunde gegangen oder mit dem Tempel verbrannt ist, obgleich die Hebräer nichts Heiligeres und Verehrteres hatten. Auf diese Weise ist also auch die Schrift so lange heilig und sind ihre Reden so lange göttlich, als sie die Menschen zur Ehrfurcht gegen Gott bewegt. Wenn sie aber von ihnen ganz vernachlässigt wird, wie vormals von den Juden, so ist sie weiter nichts als Papier und Dinte, sie wird von ihnen ganz und gar entheiligt und dem Verderben anheimgegeben, und wenn sie nun dann verderbt wird oder zu Grunde geht, sagt man also fälschlich, dass Gottes Wort verderbt werde oder zu Grunde gehe; sowie man auch zur Zeit des Jeremias fälschlich gesagt haben würde, dass der Tempel, der damals der Tempel Gottes gewesen wäre, verbrannt sey. Dieses sagt Jeremias auch selbst von dem Gesetze selbst; denn so schilt er die Gottlosen seiner Zeit (Cap. 8, V. 8): „Wie könnt ihr sagen, wir sind weise, und das Gesetz Gottes ist mit uns? Gewiss, es ward umsonst geziert, die Feder der Schreiber ist umsonst" (gemacht worden), d. h.: Ihr sagt fälschlich, obgleich die Schrift bei euch ist, dass ihr das Gesetz Gottes hättet, da ihr es zu nichte gemacht habt. So hat auch Moses, als er die ersten Tafeln zerbrach, keineswegs das Wort Gottes im Zorn aus den Händen geworfen und zerbrochen (denn wer könnte das von Moses und dem Worte Gottes denken?), sondern nur die Steine, welche ob sie gleich zuvor heilig waren, weil der Bund, durch welchen sich die Juden Gott zu gehorchen verpflichtet hatten, auf dieselben geschrieben war, doch da die Juden durch die Anbetung des Kalbes diesen Bund zunichte gemacht hatten, damals gar keine Heiligkeit mehr hatten. Und aus eben dieser Ursache konnten auch die zweiten Gesetztafeln mit der Lade zu Grunde gehen. Es ist also kein Wunder, dass auch die ersten Urschriften des Moses nicht mehr vorhanden sind, und dass das, was wir oben gesagt, sich mit den Büchern, die wir besitzen, zugetragen hat, da das wahre Original des göttlichen Bundes und das heiligste unter allen gänzlich zu Grunde gehen konnte. Man beschuldige uns also ferner nicht mehr der Gottlosigkeit, da wir nichts gegen das Wort Gottes gesagt und dasselbe nicht befleckt haben; sondern man kehre seinen Zorn, wenn man etwa gerechten Zorn hegen kann, gegen die Alten, deren Schlechtigkeit die Bundeslade, den Tempel, das Gesetz und alles Heilige entweiht und der Verderbniss überliefert hat. Ferner, wenn man nach jenem Ausspruche des Apostels in der 2. Epistel an die Corinth. Cap. 3, V. 3 den Brief Gottes in sich hat, nicht mit Dinte, sondern mit

dem Geiste Gottes, und nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf die Fleischtafeln des Herzens geschrieben, so möge man aufhören, den Buchstaben anzubeten und um diesen so sehr besorgt zu seyn. Hiemit glaube ich hinlänglich erläutert zu haben, in welcher Beziehung die Schrift für heilig und göttlich zu halten sey.

Wir wollen nunmehr sehen, was eigentlich unter דבר יהוה debar Jehovah „Wort Gottes" zu verstehen sey. דבר dabar bedeutet allerdings Wort, Rede, Befehl und Sache. Warum aber von einer Sache im Hebräischen gesagt wird, sie sey Gottes, und warum sie auf Gott bezogen wird, haben wir im 1. Cap. gezeigt, und daraus lässt sich leicht verstehen, was die Schrift mit Gottes Wort, Rede, Befehl und Sache ausdrücken will. Ich habe daher nicht nöthig, alles dort Gesagte, und was wir im sechsten Capitel in Betreff der Wunder beim dritten Punkte dargethan haben, zu wiederholen. Es genügt, blos auf die Sache hinzuweisen, damit das, was wir über diese Dinge hier sagen wollen, besser verstanden werde. Nämlich das Wort Gottes, wenn es von einem Subject ausgesagt wird, das nicht Gott selbst ist, bedeutet eigentlich jenes göttliche Gesetz, von welchem wir im 4. Cap. gehandelt haben; d. h. die dem ganzen menschlichen Geschlechte gemeinsame oder katholische Religion; s. hierüber Jesaias Cap. 1, V. 10 etc., wo er die wahre Art zu leben lehrt, die nämlich nicht in Ceremonien, sondern in der Liebe und einem aufrichtigen Geiste bestehe, und sie nennt er wechselsweise Gesetz und Wort Gottes. Ferner wird es metaphorisch für die Ordnung der Natur selbst und für das Schicksal (weil es in der That von dem ewigen Rathschlusse der göttlichen Natur abhängt und aus ihm folgt), und besonders für dasjenige genommen, was die Propheten von jener Ordnung vorausgesehen hatten, und zwar desshalb, weil sie die zukünftigen Begebenheiten nicht aus ihren natürlichen Ursachen, sondern als Erlasse und Rathschlüsse Gottes auffassten. Ferner wird es auch für jeden Ausspruch eines jeden Propheten gebraucht, inwiefern er denselben durch seine besondere Kraft oder prophetische Gabe und nicht aus dem allgemeinen natürlichen Lichte aufgefasst hatte, und zwar besonders desshalb, weil, wie wir im 4. Cap. gezeigt haben, die Propheten in der That Gott als Gesetzgeber aufzufassen pflegten. Aus diesen drei Ursachen also wird die Schrift Gottes Wort genannt, nämlich weil sie die wahre Religion lehrt, deren ewiger Urheber Gott ist; ferner weil sie die Vorhersagungen künftiger Begebenheiten als Rathschlüsse Gottes erzählt, und endlich, weil diejenigen, die in der That die Verfasser derselben waren,

gemeiniglich nicht aus dem allgemeinen natürlichen Lichte, sondern aus einem ihnen eigenthümlichen gelehrt und Gott als sie verkündend eingeführt haben. Und obgleich ausser diesem Vieles in der Schrift enthalten ist, was blos historisch und mit dem natürlichen Lichte erfasst ist, so wird doch die Benennung von dem hauptsächlichsten Inhalte genommen. Und hieraus fassen wir leicht, inwiefern Gott als der Urheber der Bibel zu verstehen sey; nämlich wegen der wahren Religion, die darin gelehrt wird; nicht aber, weil er den Menschen eine gewisse Anzahl von Büchern habe mittheilen wollen. Wir können ferner hieraus auch wissen, warum die Bibel in die Bücher des alten und in die des neuen Testamentes eingetheilt werde; weil nämlich vor der Ankunft Christi die Propheten die Religion als Gesetz des Vaterlandes und kraft des zu den Zeiten des Moses eingegangenen Bundes zu predigen pflegten; nach der Ankunft Christi aber die Apostel dieselbe als ein allgemeines Gesetz und blos kraft des Leidens Christi allen Menschen gepredigt haben; aber nicht desshalb, weil sie in der Lehre verschieden, oder weil sie als Urschriften eines Bundes geschrieben worden, noch endlich auch darum, weil die allgemeine Religion, welche die allernatürlichste ist, eine neue wäre, als in Bezug auf die Menschen, die sie nicht kannten. „Er war in der Welt," sagt Johannes der Evangelist im 1. Cap. V. 10 „und die Welt kannte ihn nicht." Wenn wir also auch gleich weniger Bücher vom alten wie vom neuen Testamente hätten, so würden wir doch des Wortes Gottes (worunter eigentlich, wie wir schon gesagt haben, die wahre Religion verstanden wird) nicht ermangeln, wie wir auch jetzt nicht desselben beraubt zu seyn glauben, obgleich uns viele andere höchst vortreffliche Schriften mangeln, wie das Buch des Gesetzes, welches als die Urschrift des Bundes im Tempel heilig verwahrt wurde und ausserdem die Bücher der Kriege, der Chronologien und noch sehr viele andere, aus welchen die Bücher des alten Testaments, welche wir besitzen, ausgezogen und zusammengetragen worden sind. Und dieses wird noch überdiess durch viele Gründe bestätiget. Nämlich

I. weil die Bücher beider Testamente nicht auf ausdrücklichen Befehl zu einer und derselben Zeit für alle Jahrhunderte, sondern nur zufällig für einige Menschen und zwar so geschrieben wurden, wie die Zeit und deren besonderen Verhältnisse es erforderten, wie diess die Berufungen der Propheten (welche die Gottlosen ihrer Zeit zu ermahnen berufen wurden) und auch die Briefe der Apostel offenbar anzeigen.

II. Weil es etwas Anderes ist, die Schrift und den Sinn der Propheten, und wieder etwas Anderes, den Sinn Gottes, d. h. die eigentliche Wahrheit eines Dinges zu verstehen, wie aus dem folgt, was wir im 2. Capitel in Betreff der Propheten dargethan haben; und dass dieses auch bei den Geschichten und Wundern Statt finde, haben wir im 6. Cap. dargethan. Von den Stellen aber, in welchen von der wahren Religion und der wahren Tugend die Rede ist, kann diess durchaus nicht gesagt werden.

III. Weil die Bücher des alten Testaments aus vielen ausgewählt und zuletzt von einer Versammlung von Pharisäern gesammelt und anerkannt worden sind, wie wir im 10. Cap. dargethan haben. Die Bücher des neuen Testaments aber sind ebenfalls durch die Beschlüsse einiger Concilien in den Canon aufgenommen worden, durch deren Beschlüsse auch mehrere andere, die von Vielen für heilig gehalten wurden, als unecht verworfen worden sind. Aber die Mitglieder dieser Concilien (der pharisäischen sowohl als der christlichen) bestanden nicht aus Propheten, sondern nur aus Lehrern und Sachkundigen; gleichwohl muss man nothwendig gestehen, dass sie bei dieser Auswahl das Wort Gottes zur Norm gehabt haben; sie mussten also, ehe sie alle Bücher anerkannt hatten, nothwendig eine Kenntniss von Gottes Wort haben.

IV. Weil die Apostel nicht als Propheten, sondern (wie wir im vorhergehenden Capitel gesagt haben) als Lehrer schrieben und den Lehrgang auswählten, den sie für die Schüler, die sie grade unterrichten wollten, für den leichtesten hielten, so folgt hieraus, dass (wie wir zu Ende des erwähnten Capitels geschlossen haben) Vieles in ihren Aufzeichnungen enthalten sey, dessen wir jetzt in Rücksicht der Religion entbehren können.

V. Endlich, weil wir im neuen Testamente vier Evangelisten haben; und wer wird glauben, dass Gott die Geschichte Christi viermal habe erzählen und den Menschen schriftlich habe mittheilen wollen? Und obgleich Einiges in dem einen enthalten ist, das in dem andern nicht vorkommt, und Einer oft zum Verständniss des Andern beiträgt, so darf man doch hieraus nicht schliessen, dass Alles, was in diesen vieren erzählt wird, zu wissen nöthig gewesen sey, und dass Gott sie zum Schreiben auserwählt habe, damit die Geschichte Christi besser verstanden werden möchte. Denn Jeder hat sein Evangelium an einem andern Orte gepredigt, und ein Jeder hat das niedergeschrieben, was er gepredigt hatte, und zwar einfach zu dem Zwecke, die Geschichte Christi klar zu erzählen, und nicht um die übrigen zu erläutern. Wenn sie nun

durch gegenseitige Zusammenstellung zuweilen leichter und besser verstanden werden, so geschieht das zufällig und nur an wenigen Stellen, und wenn man diese auch nicht kennte, so wäre die Geschichte doch eben so klar und die Menschen nicht minder selig.

Hiemit haben wir gezeigt, dass die Schrift nur in Rücksicht der Religion oder des allgemeinen göttlichen Gesetzes eigentlich das Wort Gottes genannt werde. Es ist nun noch übrig zu zeigen, dass dieselbe Schrift, insofern sie eigentlich so genannt wird, nicht fehlerhaft, verfälscht und verstümmelt sey. Ich nenne hier aber dasjenige fehlerhaft, verfälscht und verstümmelt, was so unrichtig geschrieben und construirt ist, dass sich der Sinn der Rede nicht aus dem Sprachgebrauch ergründen noch aus der Schrift allein entnehmen lässt. Denn ich will nicht behaupten, dass die Schrift, inwiefern sie das göttliche Gesetz enthält, immer dieselben Punkte, dieselben Buchstaben und endlich dieselben Worte beibehalten habe (denn diess zu beweisen überlasse ich den Masoreten und denen, die den Buchstaben abergläubisch anbeten); sondern nur, dass der Sinn, hinsichtlich dessen eine Rede allein göttlich genannt werden kann, unverfälscht auf uns gekommen ist, obgleich die Worte, mit denen er zuerst ausgedrückt war, als oft verändert angenommen werden mögen. Denn dieses benimmt, wie wir gesagt haben, der Göttlichkeit der Schrift nichts, denn die Schrift wäre eben so göttlich, wenn sie auch mit anderen Worten oder in einer anderen Sprache geschrieben wäre. Dass wir also in dieser Hinsicht das göttliche Gesetz unverfälscht erhalten haben, kann Niemand bezweifeln. Denn aus der Schrift entnehmen wir ohne die geringste Schwierigkeit und Zweideutigkeit, dass ihr Hauptinhalt ist, Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Dieses kann aber nicht verfälscht noch von einer eilenden oder irrenden Feder geschrieben seyn; denn wenn die Schrift je etwas Anderes gelehrt hätte, so hätte sie auch nothwendig alles Uebrige anders lehren müssen, da dieses die Grundlage der ganzen Religion ist, mit deren Aufhebung das ganze Gebäude in einem Sturze über den Haufen fällt. Eine solche Schrift würde also nicht dieselbe seyn, von welcher wir hier sprechen, sondern ein ganz anderes Buch. Es bleibt also unerschütterlich stehen, dass die Schrift dieses immer gelehrt habe; und folglich, dass hier kein Irrthum, der den Sinn verderben könnte, sich eingeschlichen habe, der nicht alsbald von einem Jeden bemerkt würde, und dass Niemand dieses habe verfälschen können, dessen Schlechtigkeit nicht auf der Stelle offenbar wäre. Da man also diese Grundlage als unverfälscht annehmen

muss, so muss man dasselbe nothwendig auch von dem Uebrigen gestehen, was ohne allen Widerstreit daraus folgt und ebenfalls fundamental ist, wie, dass ein Gott sey, dass seine Vorsehung über Alles walte, dass er allmächtig sey, und dass es den Frommen nach seinem Beschlusse wohl, den Gottlosen aber übel gehe, und dass unser Heil von seiner Gnade allein abhänge. Denn alles diess lehrt die Schrift überall deutlich und musste sie immer lehren, sonst wäre alles Uebrige gehalt- und grundlos. Und als eben so wenig verfälscht muss man auch die übrigen Sittenlehren annehmen, weil sie aus diesem allgemeinen Grundsatze ganz augenscheinlich folgen. Diese sind: Für die Gerechtigkeit einstehen, dem Armen helfen, Niemand tödten, nicht eines Andern Gutes begehren etc. Von diesen, sage ich, konnte weder die Bosheit der Menschen etwas verfälschen, noch das Alter etwas auslöschen. Denn was von ihnen verlöscht worden wäre, das würde sogleich das allgemeine Fundament derselben wieder vorgeschrieben haben und besonders die Lehre von der Menschenliebe, die allenthalben in beiden Testamenten aufs Höchste empfohlen wird. Hierzu kommt noch, dass, obgleich keine ruchlose Schandthat erdacht werden kann, die nicht von irgend Jemand begangen worden wäre, dennoch Keiner ist, der zur Entschuldigung seiner Schandthaten die Gesetze zu vernichten oder etwas, das gottlos wäre, als eine ewige und heilsame Lehre einzuführen versuchte. Denn wir sehen, dass die menschliche Natur so beschaffen ist, dass Jeder (er sey König oder Unterthan), wenn er etwas Schändliches verübt hat, seine That mit solchen Umständen zu beschönigen sucht, die uns glauben machen sollen, er habe nichts begangen, das gegen Recht und Sitte wäre. Wir schliessen also unbedingt, dass das ganze allgemeine göttliche Gesetz, das die Schrift lehrt, unverfälscht in unsere Hände gekommen sey. Aber ausser diesen giebt es noch andere Dinge, von welchen wir nicht zweifeln können, dass sie uns treulich überliefert worden sind; nämlich der Hauptinhalt der Geschichten der Schrift, weil er Allen sehr bekannt gewesen ist. Das jüdische Volk pflegte vor Zeiten die alten Geschichten der Nation in Psalmen zu singen. Auch die hauptsächlichsten Thaten Christi und sein Leiden wurden sogleich durch das ganze römische Reich verbreitet. Es ist also keineswegs zu glauben, — wenn nicht der grösste Theil der Menschen darin übereinkam, was unglaublich ist — dass die Nachkommen das, was das Hauptsächlichste von diesen Geschichten ist, anders überliefert hätten, als sie es von ihren Vorfahren empfangen hatten. Was also gefälscht oder fehlerhaft ist, das konnte

nur bei den übrigen Dingen stattfinden; nämlich bei einem oder dem andern Umstande einer Geschichte oder Weissagung, um das Volk mehr zur Gottesfurcht zu bewegen oder bei einem oder dem andern Wunder, um die Philosophen zu quälen oder endlich bei speculativen Gegenständen, nachdem die Schismatiker sie in die Religion einzuführen angefangen hatten, damit Jeder so durch den Missbrauch der göttlichen Autorität seine Hirngespinnste bestätigen könnte. Es verschlägt indess in Bezug auf die Glückseligkeit sehr wenig, ob diese Dinge verfälscht sind oder nicht; was ich im folgenden Capitel eigens zeigen werde, obgleich es, wie ich glaube, schon aus dem bereits Gesagten und besonders aus dem zweiten Capitel fest steht.

Dreizehntes Capitel.

Es wird gezeigt, dass die Schrift nur ganz Einfaches lehre und auf weiter nichts als Gehorsam abzwecke, und dass sie von der göttlichen Natur nichts Anderes lehre, als was die Menschen durch eine bestimmte Lebensweise nachahmen können.

In dem zweiten Capitel dieses Tractats haben wir gezeigt, dass die Propheten blos eine besondere Macht der Phantasie, nicht aber des Verstandes gehabt haben, und dass Gott ihnen keine Geheimnisse der Philosophie, sondern nur die einfachsten Dinge geoffenbart und sich ihren vorgefassten Meinungen anbequemt habe. Wir haben sodann im fünften Capitel gezeigt, dass die Schrift die Dinge so darstelle und lehre, wie sie von Jedem am leichtesten verstanden werden können, indem sie nämlich die Dinge nicht aus Axiomen und Definitionen herleitet und zusammenkettet, sondern sie nur ganz einfach ausspricht und, um Glauben zu erwecken, blos durch Erfahrung, nämlich durch Wunder und Geschichten das Gesagte bekräftigt, was übrigens auch in solchem Styl und solchen Phrasen erzählt wird, dass dadurch das Gemüthe des gemeinen Volks am stärksten bewegt werden kann. S. hierüber Cap. 6. bei dem, was unter III. nachgewiesen wird. Endlich haben wir im 7. Capitel gezeigt, dass die Schwierigkeit, die Schrift zu verstehen, blos in der Sprache und nicht in der Erhabenheit des Inhalts liege. Hierzu kommt noch, dass die Propheten nicht den

Gelehrten, sondern allen Juden ohne Unterschied gepredigt haben, die Apostel aber die evangelische Lehre in den Kirchen, dem gemeinschaftlichen Versammlungsort Aller, zu lehren pflegten. Aus diesem Allen folgt, dass die Lehre der Schrift keine erhabenen Speculationen und philosophischen Gegenstände, sondern nur die einfachsten Sachen enthalte, die auch von dem Schwerfälligsten gefasst werden können. Ich kann mich daher nicht genug über die Sinnesweise derer, von welchen ich oben geredet habe, verwundern, die nämlich in der Schrift so tiefe Geheimnisse sehen, dass sie keine menschliche Sprache erklären könne, und die ferner so viele Gegenstände der philosophischen Speculation in die Religion eingeführt haben, dass die Kirche eine Akademie und die Religion eine Wissenschaft oder vielmehr ein Gezänke zu seyn scheint. Was wundere ich mich aber, wenn Leute, die ein übernatürliches Licht zu haben vorgeben, den Philosophen, die blos das natürliche besitzen, in der Erkenntniss nicht weichen wollen. Ich würde mich vielmehr verwundern, wenn sie etwas Neues lehrten, was blosse Speculation wäre und was nicht ehedem unter den heidnischen Philosophen (die sie doch für blind erklären), etwas sehr Abgedroschenes gewesen wäre. Denn wenn man die Mysterien untersucht, die sie in der Schrift verborgen sehen, so wird man wahrlich weiter nichts finden, als Erfindungen des Aristoteles oder des Plato oder eines andern Aehnlichen, die öfters von der Art sind, dass sie jeder Ungelehrte eher träumen, als der Gelehrteste in der Schrift erforschen kann. Wir wollen nämlich nicht schlechthin behaupten, dass nichts zur Lehre der Schrift gehöre, was blos ein Gegenstand der Speculation sey; denn im vorigen Capitel haben wir Einiges von dieser Art als Fundamentallehren der Schrift angeführt; sondern ich meine nur das, dass solche nur sehr wenig zahlreich und höchst einfach sind. Welches aber diese Dinge sind und wie sie bestimmt werden, haben wir hier darzuthun beschlossen; und diess wird uns nun leicht sein, nachdem wir erkannt haben, dass es nicht der Endzweck der Schrift gewesen sey, Wissenschaften zu lehren. Denn daraus können wir leicht ermessen, dass sie von den Menschen nichts als Gehorsam verlange und nur die Widerspenstigkeit, nicht aber die Unwissenheit verdamme. Weil ferner der Gehorsam gegen Gott blos in der Liebe zum Nächsten besteht (denn wer seinen Nächsten liebt und zu dem Ende, Gott zu gehorchen, der hat, wie Paulus in der Epistel an die Römer Cap. 13, V. 8 sagt, das Gesetz erfüllt); so folgt daraus, dass in der Schrift keine andere Wissenschaft

empfohlen werde, als die, die allen Menschen nothwendig ist, um Gott nach dieser Vorschrift gehorchen zu können, und ohne deren Kenntniss die Menschen nothwendig widerspenstig oder wenigstens ohne die Zucht des Gehorsams seyn müssen; dass aber die übrigen Speculationen, die nicht unmittelbar dahin abzielen, sie mögen nun die Kenntniss Gottes oder die der natürlichen Dinge betreffen, die Schrift nichts angehen und also von der geoffenbarten Religion getrennt werden müssen. Obgleich aber, wie gesagt, Jeder dieses bereits leicht sehen kann, so will ich doch, weil hiervon die Entscheidung über die ganze Religion abhängt, die ganze Sache genauer zeigen und deutlicher auseinandersetzen. Hierzu ist nöthig, dass wir vor Allem darthun, dass die intellectuelle oder genaue Erkenntniss Gottes keine allen Gläubigen gemeinsame Gabe sey, wie der Gehorsam; sodann, dass diejenige Erkenntniss, welche Gott durch die Propheten von allen Menschen insgesammt verlangt hat und die Jeder zu besitzen verbunden ist, keine andere sey, als die Erkenntniss seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe; und diess Beides lässt sich aus der Schrift selber leicht beweisen. Denn I. folgt es ganz augenscheinlich aus dem 2. Vers des 6. Cap. im 2. B. Mosis; wo Gott zu Moses, um ihm die besondere, ihm verliehene Gnade zu erkennen zu geben, sagt: „Und ich habe mich geoffenbart dem Abraham, Isaac und Jakob als Gott Sadai, aber nach meinem Namen Jehova bin ich ihnen nicht bekannt gewesen. Hiebei ist zur besseren Erklärung zu bemerken, dass El Sadai im Hebräischen „Gott, der genügt," bedeutet, weil er Jedem so viel gibt, als ihm genügt; und obgleich Sadai öfters schlechthin für Gott genommen wird, so ist doch nicht zu zweifeln, dass überall das Wort El (Gott) hinzugedacht werden müsse. Ferner ist zu bemerken, dass in der Schrift ausser dem Namen Jehovah kein anderer gefunden wird, der die Wesenheit Gottes an sich, ohne Beziehung auf die geschaffenen Dinge anzeigte. Und daher behaupten die Hebräer, dass nur dieser allein der eigentliche Name Gottes sey, die übrigen aber seyen nur appellativ. Und in der That sind auch die übrigen Namen Gottes, es mögen nun Substantive oder Adjective seyn, Attribute, die Gott zukommen, inwiefern er mit Beziehung auf die Geschöpfe betrachtet wird oder durch letztere sich kund thut. So אֵל (El) oder mit dem paragogischen Buchstaben ה, אלֹה, welches nichts Anderes bedeutet als den Mächtigen, wie bekannt ist, und Gott nur vorzugsweise zukommt, wie wenn wir Paulus den Apostel nennen. Mitunter werden die Eigenschaften dieser Macht erläutert, wie אח (der Mäch-

ige), der Grosse, Furchtbare, Gerechte, Barmherzige etc., oder lieser Name wird, um alle diese Eigenschaften zusammenzufassen, ugleich in der Mehrzahl אלהים und der Bedeutung der Einzahl ;ebraucht, wie diess in der Schrift sehr oft vorkommt. Wenn ıun Gott zu Moses sagt, er sey den Erzvätern nicht unter dem Namen Jehova bekannt gewesen, so folgt daraus, dass sie kein Attribut Gottes gekannt haben, das seine ganze Wesenheit erklärt, ondern nur seine Eigenschaften und Verheissungen, d. h. seine Macht, insofern sie sich durch die sichtbaren Dinge offenbart. Gott agt dieses dem Moses aber keineswegs, um sie des Unglaubens :u beschuldigen, sondern vielmehr um ihre Gläubigkeit und ihre Treue hervorzuheben, durch die sie, obgleich sie keine so besonlere Erkenntniss von Gott, wie Moses hatten, die göttlichen Verıeissungen doch als fest und sicher glaubten, ungleich Moses, der, obgleich er erhabenere Vorstellungen von Gott hatte, doch an den göttlichen Verheissungen zweifelte und Gott vorwarf, dass er statt ler verheissenen Wohlfahrt das Schicksal der Juden verschlimmert ıabe. Da also die Erzväter den besondern Namen Gottes nicht kannten, und Gott dem Moses diese Thatsache mittheilt, um die Einfalt ihres Gemüthes und ihre Treue zu loben, und zugleich um Moses die ihm gewährte besondere Gnade bemerkbar zu machen, so folgt hieraus ganz augenscheinlich, dass, wie wir zuerst beıauptet haben, die Menschen durch kein Gebot verbunden sind, lie Attribute Gottes zu erkennen, sondern dass diess ein nur einigen Gläubigen verliehenes besonderes Geschenk sey. Und es ist nicht der Mühe werth, diess noch durch mehr Zeugnisse der Schrift larzuthun. Denn wer sieht nicht, dass die Erkenntniss Gottes nicht bei allen Gläubigen gleich gewesen ist, und dass Jemand ebensowenig befohlenermassen weise seyn, als leben und seyn kann? Männer, Weiber, Kinder und Alle können zwar gleicherweise auf Befehl gehorchen, keineswegs aber auf Befehl weise seyn. Wenn aber Jemand sagen wollte, es sei zwar nicht nöthig, die Attribute Gottes zu verstehen, aber man müsse sie überhaupt nur ohne Beweis glauben, so ist das wahrlich Unsinn, denn unsichtbare Dinge und solche, die blos Gegenstände des Geistes sind, können mit keinen anderen Augen gesehen werden, als durch Beweise. Wer also diese nicht hat, der sieht auch von diesen Dingen durchaus nichts, und was er also vom Hörensagen über dergleichen wieder erzählt, berührt oder bekundet seinen Geist nicht mehr, als die Worte eines Papageien oder Automaten, die ohne Geist und Sinn sprechen. Ehe ich aber weiter gehe, muss ich den

chtigkeit und Liebe erläutern. Endlich muss jene Stelle des Jonnes, von welcher ich im Folgenden auch zu reden habe, hier sonders bemerkt werden; welcher nämlich Gott, weil Niemand n sieht, allein durch die Liebe erläutert und schliesst, dass dernige wirklich Gott habe und erkenne, der die Liebe hat. Wir hen demnach, dass Jeremias, Moses und Johannes die Erkenntss Gottes, die Jeder haben muss, in Wenigem zusammenfassen id, wie wir behaupten wollten, nur darein setzen, dass Gott ichst gerecht und höchst barmherzig oder das einzige Vorbild s wahren Lebens sey. Hierzu kommt noch, dass die Schrift cht ausdrücklich eine Definition von Gott gibt und andere Attrite Gottes, als die eben genannten, anzunehmen nicht vorschreibt, ch wie diese besonders empfiehlt. Aus Allem diesem schliessen ir, dass die intellektuelle Erkenntniss Gottes, die seine Natur, ie sie an sich ist, betrachtet, und welche Natur die Menschen icht durch eine gewisse Lebensweise nachahmen noch zum Vorld nehmen können, um die wahre Lebensweise darnach einzuchten, auf keine Weise zum Glauben und zur geoffenbarten Region gehöre, und dass es folglich kein Frevel sey, wenn die enschen hierüber sich himmelweit irren. Es ist also durchaus in Wunder, dass sich Gott den Einbildungen und vorgefassten inungen der Propheten anbequemt hat, und dass die Gläubigen rschiedene Ansichten über Gott gehegt haben, wie wir im zwein Capitel an vielen Beispielen gezeigt haben. Ferner ist es auch rchaus kein Wunder, dass die heiligen Bücher überall so ungentlich von Gott reden und ihm Hände, Füsse, Augen, Ohren, müth und örtliche Bewegung und überdiess noch Gemüthswegungen beilegen, z. B. dass er eifersüchtig, barmherzig etc. y, und dass sie ihn endlich als einen Richter darstellen, der im immel wie auf einem königlichen Thron sitze, und Christus zu iner Rechten. Sie reden nämlich der Fassungskraft des Volkes mäss, das die Schrift nicht gelehrt, sondern gehorsam zu machen rebt. Dennoch haben die Theologen gewöhnlich behauptet, dass les das von diesen Dingen, wovon sie mit ihrem natürlichen ichte sehen konnten, dass es mit der göttlichen Natur nicht überastimme, metaphorisch zu erklären sey, und dass Alles, was über re Fassungskraft ging, buchstäblich genommen werden müsse. Venn aber Alles, was von dieser Art in der Schrift gefunden ird, nothwendig metaphorisch erklärt und verstanden werden isste, so wäre die Schrift nicht für den grossen Haufen und das ne Volk, sondern nur für die Gelehrtesten und die grössten

Grund angeben, warum im ersten Buche Mosis öfters gesagt wird, dass die Erzväter im Namen des Jehova gepredigt hätten, was dem bereits Gesagten ganz zu widersprechen scheint. Diess werden wir aber leicht in Einklang bringen können, wenn wir auf dasjenige achten, was wir im achten Capitel gezeigt haben. Denn in dem genannten Capitel haben wir gezeigt, dass der Verfasser des Pentateuchs die Dinge und Orte nicht genau mit denjenigen Namen benennt, welche sie zu der Zeit hatten, von welcher er redet, sondern mit denjenigen, unter denen sie zur Zeit des Verfassers besser bekannt waren. Im ersten Buche Mosis wird also von Gott gesagt, dass ihn die Erzväter unter dem Namen Jehova gepredigt hätten, nicht weil er den Erzvätern unter diesem Namen bekannt war, sondern weil dieser Name bei den Juden die höchste Ehrfurcht genoss. Diess behaupte ich, muss man nothwendig sagen, da in diesem unserm Texte des 2. Buches Mosis ausdrücklich gesagt wird, dass Gott den Erzvätern unter diesem Namen nicht bekannt gewesen sey, und da auch im 2. Buch Mos. Cap. 3, V. 13 Moses den Namen Gottes zu wissen begehrt, der, wenn er vorher bekannt gewesen wäre, doch wenigstens auch ihm bekannt gewesen wäre. Es ist also hieraus das, was wir wünschten, zu schliessen, nämlich, dass die gläubigen Patriarchen diesen Namen Gottes nicht gekannt haben, und dass die Erkenntniss Gottes ein Geschenk, nicht aber ein Gebot Gottes sey.

Es ist nun Zeit, auf das zweite überzugehen, nämlich zu zeigen, dass Gott durch die Propheten keine andere Erkenntniss seines Wesens von den Menschen verlange, als die Erkenntniss seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, d. h. solcher Attribute Gottes, welche die Menschen durch eine gewisse Lebensweise nachahmen können, was wenigstens Jeremias mit den bestimmtesten Worten lehrt. Denn im 22. Cap. V. 15, 16, wo er von dem Könige Josia redet, sagt er Folgendes: „Dein Vater ass und trank, und übte Recht und Gerechtigkeit, da ging es ihm wohl; er sprach Recht den Armen und Dürftigen, da ging es ihm wohl, denn (wohlgemerkt) das heisst mich erkennen, sagt Jehovah.“ Und nicht weniger deutlich ist das, was im 9. Cap. V. 24 steht: „sondern ein Jeder rühme sich nur dess, dass er mich verstehe und erkenne, dass ich Jehova Liebe, Recht und Gerechtigkeit auf Erden übe, denn daran habe ich Wohlgefallen, spricht Jehovah.“ Dieses ergibt sich auch überdiess aus dem 2. B. Mos. Cap. 34, V. 6, 7, wo Gott dem Moses, der ihn zu sehen und zu erkennen wünscht, keine anderen Attribute offenbart, als die, welche die göttliche Ge-

echtigkeit und Liebe erläutern. Endlich muss jene Stelle des Joannes, von welcher ich im Folgenden auch zu reden habe, hier besonders bemerkt werden; welcher nämlich Gott, weil Niemand hn sieht, allein durch die Liebe erläutert und schliesst, dass derenige wirklich Gott habe und erkenne, der die Liebe hat. Wir sehen demnach, dass Jeremias, Moses und Johannes die Erkenntniss Gottes, die Jeder haben muss, in Wenigem zusammenfassen und, wie wir behaupten wollten, nur darein setzen, dass Gott höchst gerecht und höchst barmherzig oder das einzige Vorbild des wahren Lebens sey. Hierzu kommt noch, dass die Schrift nicht ausdrücklich eine Definition von Gott gibt und andere Attribute Gottes, als die eben genannten, anzunehmen nicht vorschreibt, noch wie diese besonders empfiehlt. Aus Allem diesem schliessen wir, dass die intellektuelle Erkenntniss Gottes, die seine Natur, wie sie an sich ist, betrachtet, und welche Natur die Menschen nicht durch eine gewisse Lebensweise nachahmen noch zum Vorbild nehmen können, um die wahre Lebensweise darnach einzurichten, auf keine Weise zum Glauben und zur geoffenbarten Religion gehöre, und dass es folglich kein Frevel sey, wenn die Menschen hierüber sich himmelweit irren. Es ist also durchaus kein Wunder, dass sich Gott den Einbildungen und vorgefassten Meinungen der Propheten anbequemt hat, und dass die Gläubigen verschiedene Ansichten über Gott gehegt haben, wie wir im zweiten Capitel an vielen Beispielen gezeigt haben. Ferner ist es auch durchaus kein Wunder, dass die heiligen Bücher überall so uneigentlich von Gott reden und ihm Hände, Füsse, Augen, Ohren, Gemüth und örtliche Bewegung und überdiess noch Gemüthsbewegungen beilegen, z. B. dass er eifersüchtig, barmherzig etc. sey, und dass sie ihn endlich als einen Richter darstellen, der im Himmel wie auf einem königlichen Thron sitze, und Christus zu seiner Rechten. Sie reden nämlich der Fassungskraft des Volkes gemäss, das die Schrift nicht gelehrt, sondern gehorsam zu machen strebt. Dennoch haben die Theologen gewöhnlich behauptet, dass alles das von diesen Dingen, wovon sie mit ihrem natürlichen Lichte sehen konnten, dass es mit der göttlichen Natur nicht übereinstimme, metaphorisch zu erklären sey, und dass Alles, was über ihre Fassungskraft ging, buchstäblich genommen werden müsse. Wenn aber Alles, was von dieser Art in der Schrift gefunden wird, nothwendig metaphorisch erklärt und verstanden werden müsste, so wäre die Schrift nicht für den grossen Haufen und das rohe Volk, sondern nur für die Gelehrtesten und die grössten

Philosophen geschrieben. Ja, wenn es gottlos wäre, dasjenige, was wir eben angeführt haben, fromm und in Gemüthseinfalt zu glauben, so hätten sich die Propheten in der That, wenigstens wegen der Schwachheit des Volks, vor solchen Redensarten sorgfältigst zu hüten, hingegen die Attribute Gottes, wie sie Jeder anzunehmen verpflichtet ist, vor Allem ausdrücklich und deutlich lehren müssen, was nirgends geschehen ist. Es ist also durchaus nicht zu glauben, dass Meinungen schlechthin, ohne Rücksicht auf Handlungen betrachtet, irgendwie Frömmigkeit oder Gottlosigkeit in sich enthalten, sondern man muss sagen, dass es für einen Menschen nur insofern fromm oder gottlos sei, etwas zu glauben, inwiefern er durch seine Meinungen zum Gehorsam bewogen wird oder sich daraus die Erlaubniss zur Sünde oder zur Widersetzlichkeit nimmt. Wer also dadurch, dass er das Wahre glaubt, ungehorsam wird, der hat in der That einen gottlosen Glauben, und wer hingegen dadurch, dass er etwas Falsches glaubt, gehorsam wird, der hat einen frommen Glauben. Denn wir haben gezeigt, dass die wahre Erkenntniss Gottes kein Gebot, sondern ein göttliches Geschenk sey, und dass Gott von den Menschen keine andere Erkenntniss, als die seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe verlangt habe, welche Erkenntniss nicht zu den Wissenschaften, sondern nur zum Gehorsam nothwendig ist.

Vierzehntes Capitel.

Was der Glaube sey, und welche Gläubige seyen. Die Grundlagen des Glaubens werden bestimmt, und dieser wird endlich von der Philosophie getrennt.

Jeder, auch nur leichthin Aufmerksame, muss einsehen, dass zur wahren Erkenntniss des Glaubens vor Allem zu wissen nöthig ist, dass die Schrift nicht blos der Fassungskraft der Propheten, sondern auch der des wankelmüthigen und unbeständigen grossen Haufens der Juden angepasst sey. Denn wer alles, was in der Schrift steht, ohne Unterschied als allgemeine und schlechthin gültige Lehre über Gott annimmt, und nicht genau erkannt hat, was der Fassungskraft des Volkes angepasst ist, wird nicht umhin können, die Meinungen des Volkes mit der göttlichen Lehre zu vermischen, die Erfindungen und Satzungen der Menschen für gött-

liche Urkunden auszugeben und die Autorität der Schrift zu missbrauchen. Wer, sage ich, sieht nicht, dass dieses die Hauptursache sey, wesshalb Sektirer so viele und so widerstreitende Meinungen als Glaubenssätze lehren und mit vielen Beispielen aus der Schrift bestätigen, daher es auch bei den Niederländern längst zum Sprüchwort geworden ist: *geen ketter sonder letter.* Denn die heiligen Bücher sind nicht von einem Einzigen und nicht für das Volk eines einzigen Zeitalters, sondern von sehr vielen Männern verschiedenen Geistes und verschiedener Zeitalter geschrieben worden, deren Zeit, wenn wir sie alle zusammen rechnen wollten, sich auf ungefähr 2000 Jahr und vielleicht auf noch viel mehr belaufen würde. Wir wollen jedoch jene Sektirer darum nicht der Gottlosigkeit beschuldigen, weil sie die Worte der Schrift ihren Meinungen anpassen. Denn so, wie sie ehedem der Fassungskraft des Volks angepasst wurde, so darf auch Jeder sie seinen Meinungen anpassen, wenn er sieht, dass er auf diese Weise Gott in demjenigen, was Gerechtigkeit und Liebe betrifft, mit vollerer Zustimmung seines Gemüthes gehorchen könne. Wir klagen sie aber darum an, dass sie diese Freiheit nicht auch den Anderen verstatten wollen, sondern Alle, die nicht mit ihnen gleich denken, wenn sie auch durchaus rechtschaffen und der wahren Tugend gehorsam sind, dennoch als Feinde Gottes verfolgen, und dagegen diejenigen, die ihnen beipflichten, und wenn sie auch noch so schwachen Geistes sind, als Auserwählte Gottes lieben; wahrlich, Frevelhafteres und dem Staate Verderblicheres lässt sich nicht denken. Um also festzustellen, wie weit sich in Bezug auf den Glauben die Denkfreiheit jedes Einzelnen erstreckt, und wen wir, ungeachtet er anders denkt, dennoch als Gläubigen anzusehen gehalten sind, muss der Glaube und seine Grundsätze bestimmt werden; dieses habe ich nun im vorliegenden Capitel zu thun beschlossen und zugleich den Glauben von der Philosophie zu trennen, was der hauptsächlichste Zweck des ganzen Werkes war. Um dieses nun ordnungsgemäss darzuthun, wollen wir den Hauptzweck der ganzen Schrift wiederholen, denn das wird uns die wahre Norm zur Bestimmung des Glaubens angeben. Wir haben im vorhergehenden Capitel gesagt, der Zweck der Schrift sey blos, Gehorsam zu lehren, was wohl Niemand leugnen kann. Denn wer verkennt, dass beide Testamente weiter nichts sind, als die Lehre des Gehorsams? und dass beide keinen andern Zweck haben, als dass die Menschen aus aufrichtigem Gemüthe gehorchen sollen? Denn — um jetzt zu übergehen, was ich im vorigen Capitel dar-

empfohlen werde, als die, die allen Menschen nothwendig ist, um Gott nach dieser Vorschrift gehorchen zu können, und ohne deren Kenntniss die Menschen nothwendig widerspenstig oder wenigstens ohne die Zucht des Gehorsams seyn müssen; dass aber die übrigen Speculationen, die nicht unmittelbar dahin abzielen, sie mögen nun die Kenntniss Gottes oder die der natürlichen Dinge betreffen, die Schrift nichts angehen und also von der geoffenbarten Religion getrennt werden müssen. Obgleich aber, wie gesagt, Jeder dieses bereits leicht sehen kann, so will ich doch, weil hiervon die Entscheidung über die ganze Religion abhängt, die ganze Sache genauer zeigen und deutlicher auseinandersetzen. Hierzu ist nöthig, dass wir vor Allem darthun, dass die intellectuelle oder genaue Erkenntniss Gottes keine allen Gläubigen gemeinsame Gabe sey, wie der Gehorsam; sodann, dass diejenige Erkenntniss, welche Gott durch die Propheten von allen Menschen insgesammt verlangt hat und die Jeder zu besitzen verbunden ist, keine andere sey, als die Erkenntniss seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe; und diess Beides lässt sich aus der Schrift selber leicht beweisen. Denn I. folgt es ganz augenscheinlich aus dem 2. Vers des 6. Cap. im 2. B. Mosis; wo Gott zu Moses, um ihm die besondere, ihm verliehene Gnade zu erkennen zu geben, sagt: „Und ich habe mich geoffenbart dem Abraham, Isaac und Jakob als Gott Sadai, aber nach meinem Namen Jehova bin ich ihnen nicht bekannt gewesen. Hiebei ist zur besseren Erklärung zu bemerken, dass El Sadai im Hebräischen „Gott, der genügt," bedeutet, weil er Jedem so viel gibt, als ihm genügt; und obgleich Sadai öfters schlechthin für Gott genommen wird, so ist doch nicht zu zweifeln, dass überall das Wort El (Gott) hinzugedacht werden müsse. Ferner ist zu bemerken, dass in der Schrift ausser dem Namen Jehovah kein anderer gefunden wird, der die Wesenheit Gottes an sich, ohne Beziehung auf die geschaffenen Dinge anzeigte. Und daher behaupten die Hebräer, dass nur dieser allein der eigentliche Name Gottes sey, die übrigen aber seyen nur appellativ. Und in der That sind auch die übrigen Namen Gottes, es mögen nun Substantive oder Adjective seyn, Attribute, die Gott zukommen, inwiefern er mit Beziehung auf die Geschöpfe betrachtet wird oder durch letztere sich kund thut. So אל (El) oder mit dem paragogischen Buchstaben ה, אלה, welches nichts Anderes bedeutet als den Mächtigen, wie bekannt ist, und Gott nur vorzugsweise zukommt, wie wenn wir Paulus den Apostel nennen. Mitunter werden die Eigenschaften dieser Macht erläutert, wie אל (der Mäch-

ige), der Grosse, Furchtbare, Gerechte, Barmherzige etc., oder dieser Name wird, um alle diese Eigenschaften zusammenzufassen, zugleich in der Mehrzahl אלהים und der Bedeutung der Einzahl gebraucht, wie diess in der Schrift sehr oft vorkommt. Wenn nun Gott zu Moses sagt, er sey den Erzvätern nicht unter dem Namen Jehova bekannt gewesen, so folgt daraus, dass sie kein Attribut Gottes gekannt haben, das seine ganze Wesenheit erklärt, sondern nur seine Eigenschaften und Verheissungen, d. h. seine Macht, insofern sie sich durch die sichtbaren Dinge offenbart. Gott sagt dieses dem Moses aber keineswegs, um sie des Unglaubens zu beschuldigen, sondern vielmehr um ihre Gläubigkeit und ihre Treue hervorzuheben, durch die sie, obgleich sie keine so besondere Erkenntniss von Gott, wie Moses hatten, die göttlichen Verheissungen doch als fest und sicher glaubten, ungleich Moses, der, obgleich er erhabenere Vorstellungen von Gott hatte, doch an den göttlichen Verheissungen zweifelte und Gott vorwarf, dass er statt der verheissenen Wohlfahrt das Schicksal der Juden verschlimmert habe. Da also die Erzväter den besondern Namen Gottes nicht kannten, und Gott dem Moses diese Thatsache mittheilt, um die Einfalt ihres Gemüthes und ihre Treue zu loben, und zugleich um Moses die ihm gewährte besondere Gnade bemerkbar zu machen, so folgt hieraus ganz augenscheinlich, dass, wie wir zuerst behauptet haben, die Menschen durch kein Gebot verbunden sind, die Attribute Gottes zu erkennen, sondern dass diess ein nur einigen Gläubigen verliehenes besonderes Geschenk sey. Und es ist nicht der Mühe werth, diess noch durch mehr Zeugnisse der Schrift darzuthun. Denn wer sieht nicht, dass die Erkenntniss Gottes nicht bei allen Gläubigen gleich gewesen ist, und dass Jemand ebensowenig befohlenermassen weise seyn, als leben und seyn kann? Männer, Weiber, Kinder und Alle können zwar gleicherweise auf Befehl gehorchen, keineswegs aber auf Befehl weise seyn. Wenn aber Jemand sagen wollte, es sei zwar nicht nöthig, die Attribute Gottes zu verstehen, aber man müsse sie überhaupt nur ohne Beweis glauben, so ist das wahrlich Unsinn, denn unsichtbare Dinge und solche, die blos Gegenstände des Geistes sind, können mit keinen anderen Augen gesehen werden, als durch Beweise. Wer also diese nicht hat, der sieht auch von diesen Dingen durchaus nichts, und was er also vom Hörensagen über dergleichen wieder erzählt, berührt oder bekundet seinen Geist nicht mehr, als die Worte eines Papageien oder Automaten, die ohne Geist und Sinn sprechen. Ehe ich aber weiter gehe, muss ich den

Grund angeben, warum im ersten Buche Mosis öfters gesagt wird, dass die Erzväter im Namen des Jehova gepredigt hätten, was dem bereits Gesagten ganz zu widersprechen scheint. Diess werden wir aber leicht in Einklang bringen können, wenn wir auf dasjenige achten, was wir im achten Capitel gezeigt haben. Denn in dem genannten Capitel haben wir gezeigt, dass der Verfasser des Pentateuchs die Dinge und Orte nicht genau mit denjenigen Namen benennt, welche sie zu der Zeit hatten, von welcher er redet, sondern mit denjenigen, unter denen sie zur Zeit des Verfassers besser bekannt waren. Im ersten Buche Mosis wird also von Gott gesagt, dass ihn die Erzväter unter dem Namen Jehova gepredigt hätten, nicht weil er den Erzvätern unter diesem Namen bekannt war, sondern weil dieser Name bei den Juden die höchste Ehrfurcht genoss. Diess behaupte ich, muss man nothwendig sagen, da in diesem unserm Texte des 2. Buches Mosis ausdrücklich gesagt wird, dass Gott den Erzvätern unter diesem Namen nicht bekannt gewesen sey, und da auch im 2. Buch Mos. Cap. 3, V. 13 Moses den Namen Gottes zu wissen begehrt, der, wenn er vorher bekannt gewesen wäre, doch wenigstens auch ihm bekannt gewesen wäre. Es ist also hieraus das, was wir wünschten, zu schliessen, nämlich, dass die gläubigen Patriarchen diesen Namen Gottes nicht gekannt haben, und dass die Erkenntniss Gottes ein Geschenk, nicht aber ein Gebot Gottes sey.

Es ist nun Zeit, auf das zweite überzugehen, nämlich zu zeigen, dass Gott durch die Propheten keine andere Erkenntniss seines Wesens von den Menschen verlange, als die Erkenntniss seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, d. h. solcher Attribute Gottes, welche die Menschen durch eine gewisse Lebensweise nachahmen können, was wenigstens Jeremias mit den bestimmtesten Worten lehrt. Denn im 22. Cap. V. 15, 16, wo er von dem Könige Josia redet, sagt er Folgendes: „Dein Vater ass und trank, und übte Recht und Gerechtigkeit, da ging es ihm wohl; er sprach Recht den Armen und Dürftigen, da ging es ihm wohl, denn (wohlgemerkt) das heisst mich erkennen, sagt Jehovah." Und nicht weniger deutlich ist das, was im 9. Cap. V. 24 steht: „sondern ein Jeder rühme sich nur dess, dass er mich verstehe und erkenne, dass ich Jehova Liebe, Recht und Gerechtigkeit auf Erden übe, denn daran habe ich Wohlgefallen, spricht Jehovah." Dieses ergibt sich auch überdiess aus dem 2. B. Mos. Cap. 34, V. 6, 7, wo Gott dem Moses, der ihn zu sehen und zu erkennen wünscht, keine anderen Attribute offenbart, als die, welche die göttliche Ge-

rechtigkeit und Liebe erläutern. Endlich muss jene Stelle des Johannes, von welcher ich im Folgenden auch zu reden habe, hier besonders bemerkt werden; welcher nämlich Gott, weil Niemand ihn sieht, allein durch die Liebe erläutert und schliesst, dass derjenige wirklich Gott habe und erkenne, der die Liebe hat. Wir sehen demnach, dass Jeremias, Moses und Johannes die Erkenntniss Gottes, die Jeder haben muss, in Wenigem zusammenfassen und, wie wir behaupten wollten, nur darein setzen, dass Gott höchst gerecht und höchst barmherzig oder das einzige Vorbild des wahren Lebens sey. Hierzu kommt noch, dass die Schrift nicht ausdrücklich eine Definition von Gott gibt und andere Attribute Gottes, als die eben genannten, anzunehmen nicht vorschreibt, noch wie diese besonders empfiehlt. Aus Allem diesem schliessen wir, dass die intellektuelle Erkenntniss Gottes, die seine Natur, wie sie an sich ist, betrachtet, und welche Natur die Menschen nicht durch eine gewisse Lebensweise nachahmen noch zum Vorbild nehmen können, um die wahre Lebensweise darnach einzurichten, auf keine Weise zum Glauben und zur geoffenbarten Religion gehöre, und dass es folglich kein Frevel sey, wenn die Menschen hierüber sich himmelweit irren. Es ist also durchaus kein Wunder, dass sich Gott den Einbildungen und vorgefassten Meinungen der Propheten anbequemt hat, und dass die Gläubigen verschiedene Ansichten über Gott gehegt haben, wie wir im zweiten Capitel an vielen Beispielen gezeigt haben. Ferner ist es auch durchaus kein Wunder, dass die heiligen Bücher überall so uneigentlich von Gott reden und ihm Hände, Füsse, Augen, Ohren, Gemüth und örtliche Bewegung und überdiess noch Gemüthsbewegungen beilegen, z. B. dass er eifersüchtig, barmherzig etc. sey, und dass sie ihn endlich als einen Richter darstellen, der im Himmel wie auf einem königlichen Thron sitze, und Christus zu seiner Rechten. Sie reden nämlich der Fassungskraft des Volkes gemäss, das die Schrift nicht gelehrt, sondern gehorsam zu machen strebt. Dennoch haben die Theologen gewöhnlich behauptet, dass alles das von diesen Dingen, wovon sie mit ihrem natürlichen Lichte sehen konnten, dass es mit der göttlichen Natur nicht übereinstimme, metaphorisch zu erklären sey, und dass Alles, was über ihre Fassungskraft ging, buchstäblich genommen werden müsse. Wenn aber Alles, was von dieser Art in der Schrift gefunden wird, nothwendig metaphorisch erklärt und verstanden werden müsste, so wäre die Schrift nicht für den grossen Haufen und das rohe Volk, sondern nur für die Gelehrtesten und die grössten

Philosophen geschrieben. Ja, wenn es gottlos wäre, dasjenige, was wir eben angeführt haben, fromm und in Gemüthseinfalt zu glauben, so hätten sich die Propheten in der That, wenigstens wegen der Schwachheit des Volks, vor solchen Redensarten sorgfältigst zu hüten, hingegen die Attribute Gottes, wie sie Jeder anzunehmen verpflichtet ist, vor Allem ausdrücklich und deutlich lehren müssen, was nirgends geschehen ist. Es ist also durchaus nicht zu glauben, dass Meinungen schlechthin, ohne Rücksicht auf Handlungen betrachtet, irgendwie Frömmigkeit oder Gottlosigkeit in sich enthalten, sondern man muss sagen, dass es für einen Menschen nur insofern fromm oder gottlos sei, etwas zu glauben, inwiefern er durch seine Meinungen zum Gehorsam bewogen wird oder sich daraus die Erlaubniss zur Sünde oder zur Widersetzlichkeit nimmt. Wer also dadurch, dass er das Wahre glaubt, ungehorsam wird, der hat in der That einen gottlosen Glauben, und wer hingegen dadurch, dass er etwas Falsches glaubt, gehorsam wird, der hat einen frommen Glauben. Denn wir haben gezeigt, dass die wahre Erkenntniss Gottes kein Gebot, sondern ein göttliches Geschenk sey, und dass Gott von den Menschen keine andere Erkenntniss, als die seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe verlangt habe, welche Erkenntniss nicht zu den Wissenschaften, sondern nur zum Gehorsam nothwendig ist.

Vierzehntes Capitel.

Was der Glaube sey, und welche Gläubige seyen. Die Grundlagen des Glaubens werden bestimmt, und dieser wird endlich von der Philosophie getrennt.

Jeder, auch nur leichthin Aufmerksame, muss einsehen, dass zur wahren Erkenntniss des Glaubens vor Allem zu wissen nöthig ist, dass die Schrift nicht blos der Fassungskraft der Propheten, sondern auch der des wankelmüthigen und unbeständigen grossen Haufens der Juden angepasst sey. Denn wer alles, was in der Schrift steht, ohne Unterschied als allgemeine und schlechthin gültige Lehre über Gott annimmt, und nicht genau erkannt hat, was der Fassungskraft des Volkes angepasst ist, wird nicht umhin können, die Meinungen des Volkes mit der göttlichen Lehre zu vermischen, die Erfindungen und Satzungen der Menschen für gött-

liche Urkunden auszugeben und die Autorität der Schrift zu missbrauchen. Wer, sage ich, sieht nicht, dass dieses die Hauptursache sey, wesshalb Sektirer so viele und so widerstreitende Meinungen als Glaubenssätze lehren und mit vielen Beispielen aus der Schrift bestätigen, daher es auch bei den Niederländern längst zum Sprüchwort geworden ist: *geen ketter sonder letter.* Denn die heiligen Bücher sind nicht von einem Einzigen und nicht für das Volk eines einzigen Zeitalters, sondern von sehr vielen Männern verschiedenen Geistes und verschiedener Zeitalter geschrieben worden, deren Zeit, wenn wir sie alle zusammen rechnen wollten, sich auf ungefähr 2000 Jahr und vielleicht auf noch viel mehr belaufen würde. Wir wollen jedoch jene Sektirer darum nicht der Gottlosigkeit beschuldigen, weil sie die Worte der Schrift ihren Meinungen anpassen. Denn so, wie sie ehedem der Fassungskraft des Volks angepasst wurde, so darf auch Jeder sie seinen Meinungen anpassen, wenn er sieht, dass er auf diese Weise Gott in demjenigen, was Gerechtigkeit und Liebe betrifft, mit vollerer Zustimmung seines Gemüthes gehorchen könne. Wir klagen sie aber darum an, dass sie diese Freiheit nicht auch den Anderen verstatten wollen, sondern Alle, die nicht mit ihnen gleich denken, wenn sie auch durchaus rechtschaffen und der wahren Tugend gehorsam sind, dennoch als Feinde Gottes verfolgen, und dagegen diejenigen, die ihnen beipflichten, und wenn sie auch noch so schwachen Geistes sind, als Auserwählte Gottes lieben; wahrlich, Frevelhafteres und dem Staate Verderblicheres lässt sich nicht denken. Um also festzustellen, wie weit sich in Bezug auf den Glauben die Denkfreiheit jedes Einzelnen erstreckt, und wen wir, ungeachtet er anders denkt, dennoch als Gläubigen anzusehen gehalten sind, muss der Glaube und seine Grundsätze bestimmt werden; dieses habe ich nun im vorliegenden Capitel zu thun beschlossen und zugleich den Glauben von der Philosophie zu trennen, was der hauptsächlichste Zweck des ganzen Werkes war. Um dieses nun ordnungsgemäss darzuthun, wollen wir den Hauptzweck der ganzen Schrift wiederholen, denn das wird uns die wahre Norm zur Bestimmung des Glaubens angeben. Wir haben im vorhergehenden Capitel gesagt, der Zweck der Schrift sey blos, Gehorsam zu lehren, was wohl Niemand leugnen kann. Denn wer verkennt, dass beide Testamente weiter nichts sind, als die Lehre des Gehorsams? und dass beide keinen andern Zweck haben, als dass die Menschen aus aufrichtigem Gemüthe gehorchen sollen? Denn — um jetzt zu übergehen, was ich im vorigen Capitel dar-

gethan habe — Moses trachtete nicht, die Israeliten durch Vernunft zu überzeugen, sondern er suchte sie durch einen Bund, Eidschwüre und Wohlthaten zu verbinden; sodann bedrohte er das Volk bei Strafe, den Gesetzen zu gehorchen, und ermunterte es durch Belohnungen dazu. Alles dieses sind Mittel nicht zu Wissenschaften, sondern zum Gehorsam allein. Die evangelische Lehre aber enthält nichts als den blossen Glauben, nämlich an Gott glauben und ihn verehren oder was dasselbe ist, Gott gehorchen. Ich habe also, um diese ganz offenbare Sache zu beweisen, nicht nöthig, Stellen der Schrift, die den Gehorsam empfehlen, und derer sehr viele in beiden Testamenten sich finden, aufzuhäufen. Ferner lehrt auch die Schrift selbst an vielen Stellen so klar als möglich, was Jeder ausüben müsse, um Gott zu gehorchen, dass nämlich das ganze Gesetz lediglich darin bestehe, seinen Nächsten zu lieben; wesshalb auch Niemand leugnen kann, dass derjenige, der nach dem Befehl Gottes seinen Nächsten wie sich selbst liebt, in der That gehorsam und nach dem Gesetz glückselig, und hingegen der, der seinen Nächsten hasst und vernachlässigt, aufrührerisch und widerspenstig ist. Endlich bekennt man allgemein, dass die Schrift nicht für die Kundigen allein, sondern für alle Menschen von jedem Alter und Geschlecht geschrieben und bekannt gemacht worden sey. Und schon hieraus folgt ganz augenscheinlich, dass wir nach dem Befehl der Schrift nichts Anderes zu glauben verbunden sind, als nur das, was zur Ausführung dieses Befehls unbedingt nothwendig ist. Daher ist eben dieser Befehl die einzige Norm des ganzen allgemeinen Glaubens, und nach ihm allein müssen alle Lehrsätze des Glaubens, die nämlich Jeder anzunehmen verbunden ist, bestimmt werden. Da dieses nun ganz offenkundig ist, und weil aus dieser einzigen Grundlage oder auch durch die blosse Vernunft alle diese Lehren regelrecht hergeleitet werden können, so möge Jeder urtheilen, wie es hat geschehen können, dass so viele Spaltungen in der Kirche entstanden sind, und ob die Ursachen andere gewesen seyn können, als die, welche zu Anfange des 7. Capitels genannt worden sind. Eben diese also nöthigen mich, hier die Art und Weise zu zeigen, wie aus der so gefundenen Grundlage die Glaubenslehren bestimmt werden müssen. Denn wenn ich dieses nicht thue, und die Sache nicht nach sicheren Regeln bestimme, so wird man mit Recht glauben, dass ich bis jetzt noch allzuwenig Fortschritte gemacht habe, weil Jeder alles, was er auch wolle, ebenfalls unter dem Vorwande, dass es nämlich ein nothwendiges Mittel zum Gehorsam

sey, wird aufbringen können, besonders wenn von den göttlichen Attributen die Rede ist. Um also die ganze Sache der Ordnung gemäss darzustellen, will ich mit der Definition des Glaubens anfangen, der nach dieser gegebenen Grundlage so definirt werden muss, dass er nämlich nichts anders sey, als von Gott dasjenige zu denken, durch dessen Nichtwissen der Gehorsam gegen Gott aufgehoben wird, und was, wenn dieser Gehorsam gesetzt wird, nothwendig gesetzt werden muss. Diese Definition ist so deutlich und folgt so offenbar aus dem eben Erwiesenen, dass sie keiner Erläuterung bedarf. Was aber aus ihr folgt, will ich nun kurz zeigen. Nämlich I. dass der Glaube nicht an sich, sondern nur in Beziehung auf den Gehorsam seligmachend sey, oder wie Jakobus im 2. Cap. V. 17 sagt: dass der Glaube an sich ohne Werke todt sey; siehe hierüber das ganze vorerwähnte Capitel dieses Apostels. II. Folgt, dass derjenige, der wahrhaft gehorsam ist, nothwendig den wahren und seligmachenden Glauben hat; denn wir haben gesagt, dass, wenn der Gehorsam gesetzt werde, auch nothwendig der Glaube gesetzt werden müsse, welches ebenfalls derselbe Apostel im 2. Cap. V. 18 ausdrücklich sagt, mit diesen Worten nämlich: „Zeige mir deinen Glauben ohne Werke, und ich werde dir meinen Glauben aus meinen Werken zeigen.“ Und Johannes sagt in der 1. Epistel Cap. 4, V. 7, 8: „Wer liebt (nämlich seinen Nächsten), ist aus Gott geboren und kennt Gott, wer nicht liebt, der kennt Gott nicht; denn Gott ist die Liebe.“ Hieraus folgt abermals, dass wir nur aus den Werken beurtheilen können, ob Jemand gläubig oder ungläubig sey. Wenn nämlich seine Werke gut sind, so ist er, obgleich er in Glaubenslehren von andern Gläubigen abweichen mag, dennoch ein Gläubiger; wenn sie hingegen böse sind, so ist er, wenn er gleich in Worten übereinstimmt, dennoch ein Ungläubiger. Denn sobald der Gehorsam gesetzt ist, wird auch nothwendig der Glaube gesetzt, und Glaube ohne Werke ist todt. Auch dieses lehrt wieder Johannes ausdrücklich im 13. Vers desselben Capitels: „Dadurch,“ sagt er, „erkennen wir, dass wir in ihm bleiben, und er in uns, dass er uns von seinem Geiste gegeben hat,“ nämlich die Liebe. Denn er hatte vorher gesagt, dass Gott die Liebe sey, woraus er (nämlich aus seinen damals angenommenen Principien) schliesst, dass derjenige wahrhaft den Geist Gottes habe, der die Liebe hat. Ja, weil Niemand Gott gesehen hat, so schliesst er daraus, dass man Gott nur durch die Liebe gegen den Nächsten empfinde und wahrnehme, und dass also auch Niemand ein anderes Attribut zu ken-

nen vermöge, als diese Liebe, insofern wir an derselben Theil nehmen. Wenn nun diese Gründe nicht zwingend sind, so erläutern sie doch die Meinung des Johannes deutlich genug; aber noch weit deutlicher thut diess noch dasjenige, was in dem 3. und 4. Vers des 2. Cap. dieser Epistel vorkommt, wo er das, was wir hier wollen, mit den ausdrücklichsten Worten lehrt: „Und dadurch," sagt er, „wissen wir, dass wir ihn kennen, wenn wir seine Gebote halten. Wer da sagt, ich kenne ihn, und hält seine Gebote nicht, ist ein Lügner und die Wahrheit ist nicht in ihm." Und hieraus folgt abermals, dass diejenigen wahre Antichristen sind, welche rechtschaffene und Gerechtigkeit liebende Männer desshalb verfolgen, weil sie abweichender Meinung sind und nicht dieselben Satzungen des Glaubens vertheidigen, wie sie. Denn von denen, welche Gerechtigkeit und Liebe lieben, wissen wir, dass sie dadurch allein Gläubige sind, und wer Gläubige verfolgt, ist ein Antichrist. Endlich ergibt sich, dass der Glaube nicht sowohl wahre, als vielmehr fromme Lehrsätze erfordere, d. h. solche, die die Seele zum Gehorsam bewegen. Wenn unter diesen auch sehr viele sind, die nicht einen Schatten von Wahrheit haben, vorausgesetzt nur, dass derjenige, welcher sie annimmt, nicht weiss, dass sie falsch sind, denn sonst würde er nothwendig aufrührerisch seyn. Denn wie wäre es möglich, dass Einer, der sich bestrebt, Gerechtigkeit zu lieben und Gott zu gehorchen, dasjenige als göttlich verehren könnte, wovon er doch weiss, dass es der göttlichen Natur fremd sey? Aber aus Herzenseinfalt können die Menschen irren, und die Schrift verdammt, wie wir schon gezeigt haben, nicht die Unwissenheit, sondern nur die Widersetzlichkeit. Ja es folgt dieses schon nothwendig blos aus der Definition des Glaubens, dessen sämmtliche Theile aus der schon nachgewiesenen allgemeinen Grundlage und dem einzigen Endzwecke der ganzen Schrift gewonnen werden müssen, wenn wir nicht unsere Satzungen darunter mengen wollen. Dieser aber erfordert nicht ausdrücklich wahre, sondern solche Lehrsätze, die zum Gehorsam nothwendig sind, die nämlich das Gemüth in der Liebe gegen den Nächsten bestärken, in welcher Beziehung Jeder allein in Gott (um mit Johannes zu reden) und Gott in Jedem ist. Da also der Glaube eines Jeden nur in Beziehung auf Gehorsam oder Widersetzlichkeit und keineswegs in Beziehung auf Wahrheit oder Irrthum für fromm oder gottlos gehalten werden muss, und Niemand daran zweifelt, dass der Sinn der Menschen im Allgemeinen sehr veränderlich sey, und dass nicht Alle in Allem gleiche Beruhigung finden, vielmehr die Mei-



nungen die Menschen auf verschiedene Weise lenken, indem ein und dieselben den Einen zur Andacht, den Andern zum Gelächter und zur Verachtung bewegen; so folgt hieraus, dass zum allgemeinen oder universellen Glauben keine Dogmen gehören, über welche unter rechtschaffenen Männern ein Streit Statt finden kann. Denn solche können in Bezug auf den Einen fromm, in Bezug auf den Andern gottlos seyn, da sie aus den Werken allein beurtheilt werden müssen. Zum allgemeinen Glauben gehören also nur solche Lehrsätze, die der Gehorsam gegen Gott unbedingt fordert, und ohne deren Kenntniss der Gehorsam unbedingt unmöglich ist; von den übrigen aber muss Jeder, da er sich selbst am besten kennt, so denken, wie es ihm für sich, um sich in der Liebe zur Gerechtigkeit zu befestigen, am besten scheint. Und auf diese Weise, glaube ich, bleibt in der Kirche keine Möglichkeit zu Streitigkeiten mehr übrig. Und ich werde mich nun auch nicht scheuen, die Lehrsätze des allgemeinen Glaubens oder die Grundsätze des Endzwecks der gesammten heiligen Schrift aufzuzählen, die (wie aus dem, was wir in diesen beiden Capiteln gezeigt haben, ganz augenscheinlich folgt) alle dahin gehen müssen, dass es ein höchstes Wesen gebe, das Gerechtigkeit und Liebe liebt, und dem Alle, um selig zu werden, zu gehorchen und welches Alle durch Ausübung der Gerechtigkeit und durch Nächstenliebe zu verehren verpflichtet sind. Und hieraus werden leicht alle bestimmt, die also keine anderen als diese sind: nämlich I. es ist ein Gott, oder ein höchtes Wesen, höchst gerecht und barmherzig, oder das Urbild des wahren Lebens. Denn wer dessen Daseyn nicht weiss oder nicht glaubt, kann ihm auch nicht gehorchen, noch ihn als Richter kennen. II. Er ist einzig. Denn dass auch dieses zur höchsten Ehrfurcht, Bewunderung und Liebe gegen Gott durchaus erforderlich ist, kann Niemand bezweifeln. Denn Ehrfurcht, Bewunderung und Liebe werden lediglich aus der Erhabenheit eines Einzigen über die Uebrigen entspringen. III. Er ist überall gegenwärtig, oder Alles ist ihm offenbar. Wenn man glaubte, dass ihm Dinge verborgen wären, oder wenn man nicht wüsste, dass er Alles sieht, so würde man an der Gleichmässigkeit der Gerechtigkeit, mit welcher er Alles regiert, zweifeln oder sie nicht kennen. IV. Er hat das höchste Recht und die höchste Herrschaft über Alles, und thut nichts durch das Recht gezwungen, sondern Alles aus unbeschränktem Gutdünken und aus besonderer Gnade. Denn Alle sind verbunden ihm unbedingt zu gehorchen, er aber Niemandem. V. Die Verehrung Gottes und der Gehorsam gegen ihn

besteht einzig in der Gerechtigkeit und Herzlichkeit oder der Liebe gegen den Nächsten. VI. Nur diejenigen Alle, die durch eine solche Lebensweise Gott gehorchen, werden selig, die Uebrigen aber, die unter der Herrschaft der Lüste leben, sind verloren. Wenn die Menschen dieses nicht fest glaubten, so wäre kein Grund vorhanden, warum sie lieber Gott, als den Lüsten gehorchen wollten. VII. Endlich vergibt Gott den Reuigen ihre Sünden. Denn es ist kein Mensch, der nicht sündigte; würde dieses also nicht aufgestellt, so würden Alle an ihrer Seligkeit verzweifeln, und es wäre kein Grund vorhanden, Gott für barmherzig zu halten; wer diess aber fest glaubt, dass Gott nämlich vermöge seiner Barmherzigkeit und Gnade, durch die er Alles lenkt, den Menschen ihre Sünden vergebe, und dadurch mehr zur Liebe gegen Gott entflammt wird, der hat Christus in der That nach dem Geiste erkannt, und Christus ist in ihm. Und diess muss ein Jeder wissen, dass es vor Allem erkannt werden müsse, damit die Menschen ohne Ausnahme nach der oben erläuterten Vorschrift des Gesetzes Gott gehorchen können; denn hebt man Eines davon auf, so hebt man auch den Gehorsam auf. Was übrigens Gott oder jenes Urbild des wahren Lebens sey, ob nämlich Feuer, Geist, Licht, Gedanke etc., das hat ebensowenig mit dem Glauben zu thun, als auf welche Weise er das Urbild des wahren Lebens sey, ob darum, weil er ein gerechtes und barmherziges Gemüth hat, oder weil alle Dinge durch ihn sind und handeln, und folglich auch wir durch ihn verstehen und durch ihn sehen, was wahr, billig und gut ist. Es ist gleichgültig, was ein Jeder darüber annehmen mag. Es gehört ferner auch nicht zum Glauben, ob Jemand glaubt, dass Gott vermöge seiner Wesenheit oder seiner Macht überall sey, dass er die Dinge durch Freiheit oder aus Naturnothwendigkeit lenke, dass er die Gesetze als Regent vorschreibe oder sie als ewige Wahrheiten lehre; dass der Mensch aus Freiheit des Willens oder aus Nothwendigkeit des göttlichen Rathschlusses Gott gehorche, und dass endlich die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen eine natürliche oder übernatürliche sey. In Rücksicht auf den Glauben ist es, sage ich, gleichgültig, wie einer dieses und Aehnliches versteht, wenn er nur nichts zu dem Ende folgert, um sich grössere Freiheit zu sündigen daraus zu entnehmen oder minder gehorsam gegen Gott zu seyn. Ja es ist sogar, wie wir schon oben gesagt haben, Jeder verbunden, diese Sätze des Glaubens seiner Auffassung anzupassen und sich dieselben so auszulegen, wie er dieselben leichter ohne irgend eine Bedenklichkeit, vielmehr

ung seines Gemüthes annehmen zu können
mit voller Zustimmung des Gemüthes zu
r ebenfalls schon erinnert haben, wie
r Fassungskraft und den Meinungen
er damaligen Zeit geoffenbart und
auch jetzt noch ein Jeder ver-
passen, um ihn so ohne irgend
d ohne irgend eine Bedenklichkeit
en gezeigt, dass der Glaube nicht so-
ommigkeit erfordere, und dass er nur in
sams fromm und seligmachend sey; und dass
ch nur in Bezug auf Gehorsam gläubig sey. Dess-
acht derjenige nothwendig den besten Glauben auf,
esten Vernunftgründe, sondern der, der die besten Werke
erechtigkeit und Liebe aufweist. Das zu beurtheilen über-
e ich einem Jeden, wie heilsam und wie nothwendig diese Lehre in einem Staate sey, damit die Menschen friedlich und einträchtig leben, und wie viele, ich wiederhole es, und wie grosse Ursachen zu Verwirrungen und Schandthaten dadurch abgeschnitten werden. Und bevor ich hier weiter fortfahre, muss ich noch bemerken, dass wir aus dem eben Nachgewiesenen die Einwürfe leicht beantworten können, die wir im ersten Capitel angeregt haben, als davon die Rede war, wie Gott von dem Berge Sinai mit den Israeliten gesprochen habe. Denn obgleich jene Stimme, die die Israeliten gehört haben, jenen Menschen keine philosophische oder mathematische Gewissheit von dem Daseyn Gottes hätte geben können, so war sie doch hinreichend, sie zur Bewunderung Gottes, wie sie ihn schon kannten, hinzureissen und zum Gehorsam anzuspornen, welches der Zweck jenes Schauspiels war. Denn Gott wollte die Israeliten nicht die eigentlichen Attribute seiner Wesenheit lehren (denn er offenbarte ihnen damals keine) sondern er wollte nur ihren halsstarrigen Geist brechen und zum Gehorsam wenden, daher griff er sie nicht mit Gründen, sondern mit dem Schall der Trompeten, mit Donner und Blitz an (siehe 2. B. Mos. Cap. 20, V. 20).

Endlich ist noch übrig zu zeigen, dass zwischen dem Glauben oder der Theologie und zwischen der Philosophie keine Gemeinschaft und keine Verwandtschaft obwalte, was Jeder wissen muss, der den Zweck und die Grundlage dieser beiden Wissenschaften kennt, die gewiss himmelweit von einander verschieden sind. Denn der Zweck der Philosophie ist kein anderer als Wahrheit, der

Zweck des Glaubens aber, wie wir mehr als zur Genüge gezeigt haben, nichts als Gehorsam und Frömmigkeit. Sodann sind die Grundlagen der Philosophie allgemeine Begriffe, und sie selber muss aus der Natur allein gewonnen werden; die des Glaubens aber sind Geschichten und Sprache und müssen blos aus der Schrift und Offenbarung genommen werden, wie wir im 7. Capitel gezeigt haben. Der Glaube verstattet demnach Jedem die höchste Freiheit zu philosophiren, so dass man von allen Dingen, ohne ein Verbrechen zu begehen, denken kann, was man will, und er verdammt nur diejenigen als Ketzer und Schismatiker, welche Meinungen lehren, die zu Widersetzlichkeit, Hass, Streit und Zorn Veranlassung geben, sowie er im Gegentheil nur diejenigen für Gläubige hält, die je nach Kraft ihrer Vernunft und je nach ihren Fähigkeiten zur Gerechtigkeit und Liebe rathen. Weil endlich das, was wir hier gezeigt haben, das Hauptsächlichste ist, was ich in diesem Tractate beabsichtige, so will ich endlich, ehe ich weiter gehe, den Leser angelegentlichst bitten, diese beiden Capitel besonders aufmerksam zu lesen, und ihren Inhalt einer wiederholten reiflichen Erwägung zu würdigen und sich überzeugt zu halten, dass wir nicht in der Absicht geschrieben haben, Neuerungen einzuführen, sondern um Entstelltes zu berichtigen, das wir nun endlich einmal berichtigt zu sehen hoffen.

Fünfzehntes Capitel.

Es wird gezeigt, dass die Theologie weder der Vernunft noch die Vernunft der Theologie dienstbar ist. Ferner, aus welchem Grunde wir von der Autorität der heil. Schrift überzeugt sind.

Diejenigen, welche die Philosophie nicht von der Theologie zu scheiden wissen, streiten sich, ob die Schrift der Vernunft oder diese jener dienstbar seyn müsse, d. i. ob der Sinn der Schrift der Vernunft oder aber die Vernunft der Schrift angepasst werden müsse; und Letzteres wird von den Skeptikern, die die Gewissheit der Vernunft leugnen, das Erstere aber von den Dogmatikern vertheidigt. Dass aber sowohl diese als jene himmelweit irrt, steht aus dem bereits Gesagten fest. Denn welcher von diesen beiden Meinungen wir folgen, wir müssen nothwendig entweder

die Vernunft oder die Schrift preisgeben. Denn wir haben gezeigt, dass die Schrift nicht philosophische Gegenstände, sondern blos Frömmigkeit lehre, und dass ihr ganzer Inhalt der Fassungskraft und den vorgefassten Meinungen des Volks angepasst worden sey. Wer sie also der Philosophie anpassen will, der wird den Propheten gewiss Vieles andichten, woran sie nicht im Traume gedacht haben, und ihren Sinn falsch erklären. Wer hingegen die Vernunft und die Philosophie zur Magd der Theologie macht, der ist gehalten, die Vorurtheile des gemeinen Volkes im Alterthume als göttliche Dinge gelten zu lassen und seinen Geist damit einzunehmen und verblenden zu lassen; und sie werden also beide, dieser nämlich ohne Vernunft, jener aber mit Vernunft Unsinn bekennen. Der erste, der unter den Pharisäern offen behauptete, dass die Schrift der Vernunft angepasst werden müsse, war Maimonides (dessen Ansicht wir ja im siebenten Capitel beurtheilt und mit vielen Beweisgründen widerlegt haben), und obgleich dieser Schriftsteller unter ihnen in grossem Ansehen stand, so wich dennoch der grösste Theil derselben hierin von ihm ab und trat der Meinung eines gewissen R. Jehuda Alpakhar bei, der, indem er den Irrthum des Maimonides zu vermeiden strebte, in den andern entgegengesetzten fiel. Er behauptete nämlich,[1] dass die Vernunft der Schrift dienen und sich derselben ganz unterordnen müsse; und meinte auch, dass man in der Schrift etwas nicht desswegen metaphorisch erklären müsse, weil der buchstäbliche Sinn der Vernunft, sondern blos darum, weil er der Schrift selber, das ist, ihren klaren Lehrsätzen widerspreche. Und daraus bildet er diese allgemeine Regel, dass nämlich, was die Schrift dogmatisch lehrt und mit ausdrücklichen Worten behauptet, auf ihre blosse Autorität als unbedingt Wahres gelten müsse und dass man auch keinen anderen Lehrsatz in der Bibel finden werde, der ihr geradezu widerspräche, sondern diess geschehe nur durch die Consequenz, weil nämlich die Redeweisen der Schrift oft etwas vorauszusetzen scheinen, was dem, was sie ausdrücklich gelehrt hat, entgegengesetzt ist, und nur desswegen müsse man diese Stellen metaphorisch erklären. So lehre z. B. die Schrift deutlich, dass Gott einzig sey (siehe 5. B. Mos. 6, 4), und man finde nirgends eine andere Stelle, welche geradezu behauptete, dass es mehrere Götter gebe, wohl aber gäbe es mehrere, wo

[1] Ich erinnere mich dieses einst in einem Briefe gegen den Maimonides gelesen zu haben, der sich unter den Briefen findet, die dem Maimonides zugeschrieben werden.

Gott von sich und die Propheten von Gott in der Mehrzahl sprechen; diese Ausdrucksweise setze nur voraus, spreche es aber keineswegs als Absicht der Rede aus, dass es mehrere Götter gebe, und desswegen müssen alle solche Stellen metaphorisch erklärt werden, nämlich nicht darum, weil es der Vernunft widerspreche, dass es mehrere Götter gebe, sondern weil die Schrift selbst geradezu behaupte, dass Gott einzig sey. So auch, weil die Schrift (5. B. Mos. 4, 15) geradezu (wie er meint) behauptet, Gott sey unkörperlich, so seyen wir nämlich blos auf Autorität dieser Stelle, nicht aber durch die Vernunft zu glauben verbunden, dass Gott keinen Körper habe, und wir folglich blos durch die Autorität der Schrift verbunden, alle Stellen metaphorisch zu erklären, die Gott Hände, Füsse etc. beilegen, und worin blos die Ausdrucksweise Gott als körperlich vorauszusetzen scheine. Diess ist die Meinung dieses Schriftstellers, den ich insofern lobe, als er die Schrift durch die Schrift erklären will; wundern muss ich mich aber, wie ein Mann, der mit Vernunft begabt ist, diese zu zerstören trachten kann. Es ist zwar wahr, dass die Schrift durch die Schrift erklärt werden muss, solange es sich blos um den Sinn der Reden und die Meinung der Propheten handelt; wenn wir aber einmal den wahren Sinn herausgefunden haben, so müssen wir unser Urtheil und unsere Vernunft gebrauchen, um ihm beistimmen zu können. Wenn die Vernunft ihres Widerspruchs ungeachtet der Schrift dennoch ganz unterworfen werden soll, so frage ich, ob wir dieses mit oder ohne Vernunft, wie Blinde, thun sollen? Ist das Letztere der Fall, so handeln wir ja thöricht und ohne Urtheil; ist aber das Erstere der Fall, so nehmen wir die Schrift blos auf das Herrschergebot unserer Vernunft an, und wir würden sie also nicht annehmen, wenn sie derselben widerspräche. Und wer, frage ich, kann im Geiste etwas annehmen, wenn die Vernunft widerstreitet? Denn was heisst geistig etwas leugnen anders, als dass die Vernunft widerstreitet? Und ich kann mich in der That nicht genug verwundern, dass man die Vernunft, dieses grösste Geschenk und göttliche Licht, todten Buchstaben, welche durch menschliche Schlechtigkeit verfälscht werden konnten, unterwerfen will, und dass man es für kein Verbrechen hält, gegen den Geist, die wahre Urkunde des göttlichen Wortes, unwürdig zu reden, und ihn als verderbt, blind und zu Grunde gerichtet hinzustellen, dass man es aber für das grösste Verbrechen hält, dergleichen von dem Buchstaben und dem Idol des göttlichen Worts zu denken. Fromm seyn ist ihrer Meinung nach der Vernunft und dem eignen Urtheil

und die Umstände und die Beschaffenheit der Stelle keine metaphorischen Erklärungen gestatten, wie dergleichen in der Bibel gar Vieles sich findet? Man sehe hierüber das zweite Capitel (wo wir gezeigt haben, dass die Propheten verschiedene und sich widersprechende Meinungen gehabt haben) und besonders alle die Widersprüche, die (wie wir im neunten und zehnten Cap. gezeigt haben), in den Geschichten enthalten sind. Ich brauche auch hier nicht Alles wieder aufzuzählen, denn das Gesagte reicht hin, um das Abgeschmackte, was aus dieser Ansicht und Regel folgt, ihre Unrichtigkeit und die Uebereilung des Verfassers zu zeigen. Wir verwerfen also sowohl diese als jene Ansicht des Maimonides und behaupten als unerschütterlich, dass weder die Theologie der Vernunft, noch die Vernunft der Theologie Magd zu seyn verbunden sey, sondern dass jede ihr eignes Reich behaupte; nämlich, wie wir gesagt haben, die Vernunft das Reich der Wahrheit und der Weisheit; die Theologie aber das der Frömmigkeit und des Gehorsams. Denn die Macht der Vernunft erstreckt sich, wie wir bereits gezeigt haben, nicht so weit, dass sie zu bestimmen vermöchte, dass die Menschen blos durch den Gehorsam ohne Verständniss der Dinge glückselig seyn können. Die Theologie aber schreibt weiter nichts als dieses vor, und gebietet nichts als Gehorsam; auch will sie weder, noch kann sie etwas gegen die Vernunft ausrichten. Denn sie bestimmt die Lehrsätze des Glaubens (wie wir im vorigen Capitel gezeigt haben) nur insoweit, als es zum Gehorsam genügt; wie sie aber rücksichtlich der Wahrheit genau verstanden werden müssen, das überlässt sie der Vernunft zu bestimmen, die wahrhaft das Licht der Seele ist, ohne welches sie nichts als Träumereien und Phantasiegebilde sieht. Und unter Theologie verstehe ich hier genau genommen die Offenbarung, inwiefern sie den Zweck anzeigt, den, wie wir gesagt haben, die Schrift anstrebt (nämlich die Art und Weise des Gehorsams oder die Lehren der wahren Frömmigkeit und des wahren G
d. h. dasjenige, was eigentlich Gottes Wort genannt
keineswegs in einer gewissen Anzahl von Büchern be
über das 12. Capitel). Fasst man die Theologie so
bei Betrachtung ihrer Vorschriften oder Lebensgr
dass sie mit der Vernunft übereinkommt, und betrach
und Ziel derselben, so wird man finden, dass
nirgends widerspricht und darum für Alle
die gesammte heil. Schrift überhaupt betrifft, so
schon im siebenten Capitel gezeigt, dass ihr S

eifersüchtig, so müssten diese nothwendig metaphorisch erklärt werden, damit es nicht scheine, als ob sie dergleichen voraussetzten. So sagt auch die Schrift ausdrücklich, dass Gott auf den Berg Sinai herabgestiegen sey (2. B. Mos. 19, 20 etc.) und legt ihm auch andere örtliche Bewegungen bei, und nirgends lehrt sie ausdrücklich, dass Gott sich nicht bewege; man müsste diess also allgemein als wahr gelten lassen; und wenn Salomo sagt, dass Gott von keinem Orte umfasst werde (s. 1. B. der Könige 8, 27), so müsste diess, da er es ja nicht ausdrücklich behauptet, sondern es nur daraus folgt, dass Gott sich nicht bewegt, nothwendig so erklärt werden, damit es nicht den Schein habe, als wolle er Gott die örtliche Bewegung entziehen. So müsste man auch den Himmel für die Wohnung und den Thron Gottes halten, weil dieses die Schrift ausdrücklich behauptet. Und in dieser Weise ist sehr Vieles nach den Meinungen der Propheten und des Volkes gesagt und von dem blos die Vernunft und die Philosophie, nicht aber die Schrift lehrt, dass es falsch sey, was aber Alles nach der Meinung dieses Schriftstellers als wahr angenommen werden müsste, weil die Vernunft dabei keine Stimme hat. Ferner behauptet er irrig, dass eine Stelle der andern nur durch Folgerung, nicht aber geradezu widerspreche. Denn Moses behauptet geradezu, Gott sey ein Feuer (s. 5. B. 4, 24) und verneint auch geradezu, dass Gott eine Aehnlichkeit mit sichtbaren Dingen habe (s. 5. B. 4, 12). Wendet der Verfasser dagegen ein, dass die letztere Stelle nicht unmittelbar, sondern nur obiger Consequenz nach verneine, dass Gott ein Feuer sey, und dass man sie folglich der ersteren anpassen müsse, damit sie diess nicht zu verneinen scheine, gut, so wollen wir zugeben, dass Gott ein Feuer sey, oder lassen wir lieber das, um nicht mit ihm unsinnig zu seyn, und nehmen wir ein anderes Beispiel. Samuel also leugnet geradezu, dass Gott sein Urtheil bereue (s. 1. Sam. 15, 29) und Jeremias hingegen behauptet, Gott bereue das Gute und Böse, das er beschlossen habe (s. Jerem. Cap. 18, V. 8, 10). Stehen sich diese Behauptungen nicht geradezu entgegen? Welche von diesen beiden will er denn nun metaphorisch erklären? Beide Aussprüche sind allgemein und einander entgegengesetzt; was der eine geradezu behauptet, das verneint der andere geradezu. Er ist also selbst nach seiner eignen Regel verpflichtet, ein und dasselbe als wahr anzunehmen und zugleich als falsch zu verwerfen. Was kommt es ferner darauf an, dass eine Stelle der andern nicht geradezu, sondern nur in ihrer Consequenz der Folgerung widerspricht, wenn die Folgerung klar ist

und die Umstände und die Beschaffenheit der Stelle keine metaphorischen Erklärungen gestatten, wie dergleichen in der Bibel gar Vieles sich findet? Man sehe hierüber das zweite Capitel (wo wir gezeigt haben, dass die Propheten verschiedene und sich widersprechende Meinungen gehabt haben) und besonders alle die Widersprüche, die (wie wir im neunten und zehnten Cap. gezeigt haben), in den Geschichten enthalten sind. Ich brauche auch hier nicht Alles wieder aufzuzählen, denn das Gesagte reicht hin, um das Abgeschmackte, was aus dieser Ansicht und Regel folgt, ihre Unrichtigkeit und die Uebereilung des Verfassers zu zeigen. Wir verwerfen also sowohl diese als jene Ansicht des Maimonides und behaupten als unerschütterlich, dass weder die Theologie der Vernunft, noch die Vernunft der Theologie Magd zu seyn verbunden sey, sondern dass jede ihr eignes Reich behaupte; nämlich, wie wir gesagt haben, die Vernunft das Reich der Wahrheit und der Weisheit; die Theologie aber das der Frömmigkeit und des Gehorsams. Denn die Macht der Vernunft erstreckt sich, wie wir bereits gezeigt haben, nicht so weit, dass sie zu bestimmen vermöchte, dass die Menschen blos durch den Gehorsam ohne Verständniss der Dinge glückselig seyn können. Die Theologie aber schreibt weiter nichts als dieses vor, und gebietet nichts als Gehorsam; auch will sie weder, noch kann sie etwas gegen die Vernunft ausrichten. Denn sie bestimmt die Lehrsätze des Glaubens (wie wir im vorigen Capitel gezeigt haben) nur insoweit, als es zum Gehorsam genügt; wie sie aber rücksichtlich der Wahrheit genau verstanden werden müssen, das überlässt sie der Vernunft zu bestimmen, die wahrhaft das Licht der Seele ist, ohne welches sie nichts als Träumereien und Phantasiegebilde sieht. Und unter Theologie verstehe ich hier genau genommen die Offenbarung, inwiefern sie den Zweck anzeigt, den, wie wir gesagt haben, die Schrift anstrebt (nämlich die Art und Weise des Gehorsams oder die Lehren der wahren Frömmigkeit und des wahren Glaubens), d. h. dasjenige, was eigentlich Gottes Wort genannt wird, was keineswegs in einer gewissen Anzahl von Büchern besteht (s. hierüber das 12. Capitel). Fasst man die Theologie so, so wird man bei Betrachtung ihrer Vorschriften oder Lebensgrundsätze finden, dass sie mit der Vernunft übereinkommt, und betrachtet man Zweck und Ziel derselben, so wird man finden, dass sie der Vernunft nirgends widerspricht und darum für Alle gemeinsam ist. Was die gesammte heil. Schrift überhaupt betrifft, so haben wir auch schon im siebenten Capitel gezeigt, dass ihr Sinn blos aus ihrer

Geschichte und nicht aus der allgemeinen Naturgeschichte, die die Grundlage der Philosophie allein ist, zu bestimmen sey; und es darf uns nicht beirren, wenn wir, nachdem wir so ihren wahren Sinn entdeckt haben, finden sollten, dass sie hier und da der Vernunft widerspreche. Denn von Allem, was Derartiges in der Schrift gefunden wird oder was die Menschen unbeschadet der Liebe nicht wissen können, wissen wir gewiss, dass es die Theologie oder das Wort Gottes nicht berühre, und dass folglich Jeder ohne Versündigung davon denken könne, was er will. Wir machen also unbedingt den Schluss, dass weder die Schrift der Vernunft, noch die Vernunft der Schrift angepasst werden müsse.

Da wir aber die Wahrheit oder Falschheit der Grundlage der Theologie, dass nämlich die Menschen auch durch den Gehorsam allein selig werden, nicht aus der Vernunft beweisen können, so kann uns demnach auch der Einwurf gemacht werden, warum wir es also glauben? Wenn wir dasselbe ohne Vernunft wie Blinde annehmen, so handeln demnach auch wir thöricht und ohne Urtheil; wollten wir hingegen behaupten, dass dieser Grundsatz aus der Vernunft bewiesen werden könne, so wird demnach die Theologie ein Theil der Philosophie seyn und dürfte nicht von ihr getrennt werden. Hierauf antworte ich aber, dass ich durchaus behaupte, dass dieser Fundamentalsatz der Theologie nicht durch das natürliche Licht der Vernunft ergründet werden könne, oder dass es wenigstens noch keinen Menschen gegeben habe, welcher dasselbe bewiesen habe, und dass also die Offenbarung höchst nöthig gewesen sey; dass wir aber nichts destoweniger unser Urtheil anwenden können, um das bereits Geoffenbarte wenigstens mit moralischer Gewissheit zu erfassen. Ich sage mit moralischer Gewissheit, denn wir dürfen nicht erwarten, darüber eine grössere Gewissheit haben zu können, als die Propheten selber, denen es zuerst geoffenbart worden ist, und deren Gewissheit doch blos eine moralische war, wie wir im zweiten Capitel dieses Tractats bereits gezeigt haben. Diejenigen also, welche die Autorität der Schrift mit mathematischen Beweisen darzuthun suchen, sind auf ganz falschem Wege. Denn die Autorität der Bibel hängt von der Autorität der Propheten ab und kann folglich mit keinen stärkeren Beweisgründen bewiesen werden, als diejenigen waren, mit welchen die Propheten vor Zeiten das Volk von der ihrigen zu überzeugen pflegten; ja auch unsere Gewissheit über dieselbe kann auf keinen andern Grund gebaut werden, als auf den, auf welchen die Propheten ihre Gewissheit und Autorität bauten. Denn die ganze Gewissheit der

Propheten bestand, wie wir gezeigt haben, in folgenden drei Dingen: I. in einer deutlichen und lebhaften Einbildungskraft; II. in einem Zeichen, und endlich III. und hauptsächlich in einem zum Gerechten und Guten geneigten Herzen. Sie stützten sich auch auf keine andere Gründe und konnten also auch weder dem Volk, mit dem sie einst durch das lebendige Wort redeten, noch uns, mit denen sie schriftlich sprechen, ihre Autorität durch irgend welche anderen Gründe beweisen. Das Erste aber, dass sie nämlich die Dinge lebhaft in der Phantasie vorstellten, konnte nur den Propheten Gewissheit geben, daher kann und muss unsere ganze Gewissheit von der Offenbarung nur auf die beiden übrigen, nämlich auf Zeichen und Lehre gegründet werden. Dieses lehrt auch Moses ausdrücklich. Denn im 18. Cap. des 5. B. befiehlt er dem Volke, dem Propheten zu gehorchen, der im Namen Gottes ein wahres Zeichen gegeben habe; wenn er aber, obgleich im Namen Gottes, etwas Falsches vorhergesagt habe, ihn dennoch zum Tode zu verurtheilen, sowie auch denjenigen, der das Volk von der wahren Religion habe abtrünnig machen wollen, wenn er auch seine Autorität durch Zeichen und Wunder bestätigt habe; siehe hierüber das 13. Cap. des 5. B. Mos. Hieraus folgt, dass ein wahrer Prophet von einem falschen durch Lehre und Wunder zugleich sich unterscheide; denn einen solchen erklärt Moses für einen wahren und befiehlt, ihm ohne irgend welche Furcht vor Betrügerei zu glauben; und diejenigen, sagt er, seyen falsch und des Todes schuldig, die etwas fälschlich, obgleich im Namen Gottes, vorhergesagt hätten, oder die, ob sie gleich wahre Wunder verrichtet, dennoch falsche Götter gelehrt hatten. Daher sind auch wir nur aus diesem Grunde der Schrift, d. i. den Propheten selbst zu glauben verbunden, nämlich wegen der Bestätigung ihrer Lehre durch Zeichen. Denn da wir sehen, dass die Propheten Liebe und Gerechtigkeit über Alles empfehlen und nichts Anderes bezwecken, so schliessen wir daraus, dass sie nicht in böser Absicht, sondern aus aufrichtigem Gemüthe gelehrt haben, dass die Menschen durch Gehorsam und Glauben glückselig werden; und weil sie dieses noch dazu durch Zeichen bestätigt haben, so gewinnen wir daraus die Ueberzeugung, dass sie es nicht leichtfertig gesagt und nicht Unsinn geredet haben, als sie prophezeihten. Wir werden hierin noch mehr bestärkt, wenn wir darauf achten, dass sie nichts Moralisches gelehrt haben, das nicht mit der Vernunft auf das Klarste übereinstimmte. Denn es ist nicht von Ungefähr, dass das Wort Gottes in den Propheten mit dem Worte Gottes selbst, das in uns

spricht, durchaus übereinstimmt. Und diess, sage ich, schliessen wir aus der Bibel mit derselben Gewissheit, wie die Juden eben dasselbe ehedem aus dem lebendigen Worte der Propheten schlossen. Denn wir haben oben zu Ende des zwölften Capitels nachgewiesen, dass die Schrift, was die Lehre und die hauptsächlichsten Geschichten betrifft, unverfälscht auf uns gekommen sey. Wir nehmen also diese Grundlage der ganzen Theologie und Schrift, wenn sie sich gleich nicht durch mathematischen Beweis darthun lässt, dennoch aus gesundem Urtheile an. Denn was durch so viele Zeugnisse der Propheten bestätigt worden und woraus für Menschen, die mit Vernunft nicht besonders begabt sind, grosser Trost entspringt und für den Staat bedeutender Nutzen erwächst, und was wir unbedingt ohne Gefahr und Schaden glauben können, diess dennoch blos darum, dass es nicht mathematisch bewiesen werden kann, nicht annehmen zu wollen, ist Mangel an Nachdenken; als ob wir zur weisen Einrichtung unseres Lebens nichts als wahr gelten lassen dürften, was mit irgend einem Zweifelsgrund in Zweifel gezogen werden kann, oder als ob nicht unsere meisten Handlungen höchst ungewiss und voller Wagniss wären. Ich gestehe zwar, dass diejenigen, welche meinen, Philosophie und Theologie widersprächen einander, und desswegen der Ansicht sind, dass man eine von beiden aus ihrem Reiche vertreiben, und entweder diese oder jene aufgeben müsse, nicht ohne Grund der Theologie einen festen Grund zu legen streben und dieselbe mathematisch zu beweisen trachten. Denn wer, wenn er nicht verzweifelt und unsinnig ist, würde die Vernunft leichtfertig aufgeben oder Künste und Wissenschaften verachten und die Gewissheit der Vernunft leugnen wollen? Indessen können wir sie doch nicht unbedingt entschuldigen, da sie die Vernunft zu Hülfe rufen wollen, um sie selbst zu vertreiben und durch die Gewissheit der Vernunft dieselbe ungewiss zu machen versuchen. Ja, indem sie darnach trachten, die Wahrheit und Autorität der Theologie durch mathematische Beweise darzuthun und der Vernunft und dem natürlichen Lichte ihre Autorität zu nehmen, thun sie nichts Anderes, als dass sie die Theologie selbst unter die Botmässigkeit der Vernunft ziehen und scheinen durchaus vorauszusetzen, dass die Autorität der Theologie keinen Glanz habe, wenn sie nicht durch das natürliche Licht der Vernunft erleuchtet wird. Und wenn sie sich dagegen brüsten, dass sie sich durchaus bei dem innern Zeugniss des heil. Geistes beruhigten und aus keiner andern Ursache die Vernunft zu Hülfe nähmen, als nur wegen der Ungläubigen,



um sie nämlich zu überführen, so ist doch ihren Reden kein Glaube beizumessen. Denn wir können nun leicht zeigen, dass sie diess entweder aus Affect oder aus eitler Ruhmredigkeit sagen. Denn aus dem vorhergehenden Capitel folgt ganz evident, dass der heil. Geist nur über gute Werke Zeugniss gebe; wesshalb sie auch Paulus in der Epistel an die Galater Cap. 5, V. 22 Früchte des heil. Geistes nennt, und dieser Geist selbst ist in Wahrheit nichts Anderes, als die Gemüthsruhe, die aus guten Handlungen im Geiste entsteht. Ueber die Wahrheit und Gewissheit der Dinge aber, die blos Gegenstände der Speculation sind, giebt kein Geist Zeugniss ausser der Vernunft, die sich, wie wir schon gezeigt haben, das Reich der Wahrheit allein zu eigen gemacht hat. Wenn sie also behaupten, dass sie ausser diesem Geiste einen andern haben, der sie der Wahrheit versichere, so brüsten sie sich dessen fälschlich und reden nur nach dem Vorurtheile der Affecte oder sie flüchten sich ins Heiligthum, aus grosser Furcht, von den Philosophen überwunden und öffentlich dem Gelächter preisgegeben zu werden. Aber vergebens; denn welchen Altar kann sich der erbauen, der die Majestät der Vernunft verletzt? Doch ich lasse sie nun, da ich meiner Sache Genüge gethan zu haben glaube, indem ich gezeigt habe, auf welche Weise die Philosophie von der Theologie getrennt werden müsse, worin jede hauptsächlich bestehe, und dass keine der andern Magd sey, sondern dass jede ihr Reich ohne das geringste Widerstreben der andern behaupte; und indem ich endlich bei gebotener Gelegenheit das Widersinnige, den Nachtheil und den Schaden zeigte, die daraus gefolgt sind, dass die Menschen diese beiden Fächer auf wunderliche Weise mit einander vermischt und es nicht verstanden haben, sie genau von einander zu unterscheiden und eine von der andern abzusondern. Ehe ich jetzt aber zu andern Gegenständen übergehe, will ich hier (obgleich es schon gesagt worden ist) in Betreff des Nutzens und der Nothwendigkeit der heil. Schrift oder Offenbarung ausdrücklich erinnern, dass ich sie für sehr gross halte. Denn insofern wir durch das natürliche Licht nicht fassen können, dass der einfache Gehorsam der Weg zur Seligkeit ist, [1] dass vielmehr die Offen-

[1] D. h. dass es zum Heil oder zur Glückseligkeit genüge, die göttlichen Rathschlüsse als Rechte oder Gebote anzunehmen, und dass nicht nöthig sey, sie als ewige Wahrheiten zu betrachten, kann nicht die Vernunft, sondern die Offenbarung lehren, wie aus dem im vierten Capitel Dargethanen erhellt.



barung allein lehrt, dass solches durch eine besondere Gnade Gottes, die wir mit der Vernunft nicht fassen können, geschehe, so folgt hieraus, dass die Schrift den Sterblichen einen sehr grossen Trost verliehen habe. Denn Alle können schlechthin gehorchen, und es giebt in Vergleichung mit dem ganzen Menschengeschlechte nur sehr Wenige, die blos durch die Leitung der Vernunft in der Tugènd sich befestigen, und wir würden daher an dem Heile fast Aller zweifeln müssen, wenn wir nicht dieses Zeugniss der Schrift hätten.

Sechzehntes Capitel.

Von den Grundlagen des Staats, von dem natürlichen und dem bürgerlichen Rechte eines Jeden und von dem Rechte der höchsten Gewalten.

Bis hierher haben wir uns bemüht, die Philosophie von der Theologie zu trennen und die Freiheit zu philosophiren nachgewiesen, die letztere einem Jeden gestattet. Es wird daher Zeit zu untersuchen, wie weit sich diese Freiheit zu denken und das, was ein Jeder denkt, zu sagen, in dem besten Staate erstreckt. Um diess der Ordnung nach zu prüfen, müssen wir die Grundlagen des Staates erörtern, und zunächst das natürliche Recht eines Jeden, ohne noch auf Staat und Religion Rücksicht zu nehmen.

Unter dem Recht und der Einrichtung der Natur verstehe ich nichts Anderes, als die Regeln der Natur jedes Individuums, nach welchen wir ein Jegliches zu einer gewissen Daseyns- und Handlungsweise natürlich bestimmt denken. Die Fische z. B. sind von Natur bestimmt zu schwimmen, die grossen, die kleinen zu fressen; die Fische bemächtigen sich also mit dem höchsten natürlichen Rechte des Wassers, und die grossen verzehren die kleineren. Denn es ist gewiss, dass die Natur, ganz an sich betrachtet, das höchste Recht zu Allem hat, was sie kann, d. h. dass sich das Recht der Natur so weit erstrecke, als ihre Macht sich erstreckt. Denn die Macht der Natur ist Gottes Macht selbst, dem das höchste Recht über Alles zusteht. Weil aber die allgemeine Macht der ganzen Natur weiter nichts ist, als die Macht aller Individuen zusammengenommen, so folgt hieraus, dass jedes Individuum das höchste Recht zu Allem habe, was es kann, oder, dass das Recht eines Jeden sich so weit erstrecke, als seine bestimmte Macht sich er-

·eil es das höchste Naturgesetz ist, dass jedes Ding, in seinem Zustande zu verharren sucht, und ·ht auf sich und nicht auf Anderes, so folgt ·duum das höchste Recht hiezu habe, d. h. ·vn und zu wirken, wie es von Natur ·· erkennen hier keinen Unterschied übrigen Individuen der Natur an, ·it Vernunft begabt sind, und ! kennen, noch zwischen Denn Alles, was irgend Natur thut, thut es mit dem wirkt, wie es von der Natur be- ·ann. Unter den Menschen also, so- ·er Herrschaft der Natur lebend betrachtet derjenige, der die Vernunft noch nicht kennt ·cht in der Tugend sich befestigt hat, mit dem ·te blos nach den Gesetzen des sinnlichen Triebes, jenige, der sein Leben nach den Gesetzen der Vernunft Das heisst: wie der Weise das höchste Recht hat zu allem, · die Vernunft gebietet, oder nach den Gesetzen der Vernunft zu leben, so hat auch der Unwissende und Geistesschwache das höchste Recht zu allem, was der Trieb fordert, oder nach den Gesetzen des Triebes zu leben. Und diess ist dasselbe, was Paulus lehrt, der vor dem Gesetze, das ist, solange die Menschen als unter der Herrschaft der Natur lebend betrachtet werden, keine Sünde anerkennt.

Das natürliche Recht eines jeden Menschen wird demnach nicht durch die gesunde Vernunft, sondern durch die Begierde und die Macht bestimmt. Denn nicht Alle sind von Natur bestimmt nach den Regeln und Gesetzen der Vernunft zu wirken; vielmehr werden Alle in der Unwissenheit an Allem geboren, und ehe sie die wahre Weise zu leben kennen lernen und sich in der Tugend befestigen können, vergeht, auch bei einer guten Erziehung, ein grosser Theil des Lebens, und in der Zwischenzeit müssen sie nichts desto minder leben und sich, so viel an ihnen ist, erhalten; nämlich durch den blossen Drang ihrer Triebe, da ja die Natur ihnen nichts Anderes gegeben hat und ihnen das sofort wirksame Vermögen, nach gesunder Vernunft zu leben, verweigert; sie sind also ebensowenig nach den Gesetzen der gesunden Vernunft zu leben verbunden, als die Katze nach den Gesetzen der Löwennatur. Was demnach Jeder, bl[illegible]ter der Herrschaft der Natur betrachtet,

als für sich nützlich betrachtet, sey es nun nach Anleitung der gesunden Vernunft, sey es durch den Drang der Affecte, das wird er mit dem höchsten Rechte der Natur verlangen und auf welche Weise er will, durch Gewalt, List, Bitten oder, wie es für ihn am leichtesten ist, sich dessen bemächtigen, und folglich auch den als einen Feind behandeln können, der ihn an der Erfüllung seiner Absicht verhindern will.

Hieraus folgt, dass das Recht und die Einrichtung der Natur, unter welcher Alle geboren werden und grösstentheils leben, nichts versage, als nur das, was Niemand begehrt und Niemand kann, und dass es weder Streitigkeiten noch Hass, weder Zorn noch Ueberlistung, noch irgend Etwas, was der Trieb fordert, überhaupt zurückweise. Und diess ist nicht zu verwundern; denn die Natur wird nicht von den Gesetzen der menschlichen Vernunft eingeschränkt, die blos den wahren Nutzen und die Erhaltung der Menschen bezwecken, sondern von unendlichen andern, die sich auf die ewige Ordnung der ganzen Natur beziehen, von welcher der Mensch nur ein kleiner Theil ist. Aus der Nothwendigkeit dieser Natur allein werden alle Individuen bestimmt, auf gewisse Weise dazuseyn und zu wirken. Was uns also in der Natur lächerlich, widersinnig oder böse zu seyn scheint, das kommt daher, dass wir die Dinge nur zum Theil kennen und die Ordnung und den Zusammenhang der ganzen Natur grösstentheils nicht wissen, und dass wir Alles nach der Gewohnheit unserer Vernunft gelenkt haben wollen, da doch das, was die Vernunft für böse erklärt, nicht in Rücksicht auf die Ordnung und die Gesetze der allgemeinen Natur, sondern blos in Bezug auf die Gesetze unserer Natur böse ist.

Niemand aber kann bezweifeln, dass es für die Menschen weit nützlicher ist, nach den Gesetzen und bestimmten Vorschriften unserer Vernunft zu leben, die, wie wir gesagt haben, nichts als den wahrhaften Nutzen der Menschen bezwecken. Zudem wird Jeder wünschen, so weit es geschehen kann, ohne Furcht sicher zu leben. Dieses kann aber durchaus nicht geschehen, solange Jeder nach seinem Gefallen Alles thun kann, und der Vernunft nicht mehr Recht, als dem Hass und dem Zorn eingeräumt wird. Denn Jeder lebt in Angst unter Feindschaft, Hass, Zorn und Hinterlist und wird sie daher, soviel an ihm ist, zu vermeiden suchen. Wenn wir nun auch erwägen, dass die Menschen ohne wechselseitige Hülfe nothwendig erbärmlich und ohne Pflege der Vernunft leben müssten, wie wir im fünften Capitel gezeigt haben, so werden

wir auf das Deutlichste sehen, dass die Menschen, um sicher und am besten zu leben, nothwendig sich haben vereinigen müssen und dass sie dadurch bewirkt haben, dass sie das Recht, das Jeder von Natur zu Allem hatte, gesellschaftlich haben, und dasselbe nicht mehr durch die Gewalt und den Trieb eines Jeden, sondern durch die Macht und den Willen Aller zugleich bestimmt wird. Dieses würden sie aber umsonst versucht haben, wenn sie nur den Forderungen ihrer Triebe folgen wollten (denn nach den Gesetzen der Triebe wird Jeder nach verschiedener Richtung gelenkt); sie haben also auf das Festeste bestimmen und sich unter einander verbinden müssen, Alles blos nach der Vorschrift der Vernunft (der Niemand offen zu widersprechen wagt, um nicht als sinnlos zu erscheinen) zu leiten, und den Trieb, inwiefern er etwas zum Schaden eines Andern fordert, im Zaum zu halten, Niemandem zu thun, wovon Einer selbst nicht will, dass es ihm geschehe, und endlich das Recht des Andern wie das eigene zu vertheidigen. Wie aber dieser Vertrag geschlossen werden müsse, um haltbar und fest zu seyn, müssen wir nun sehen. Es ist nämlich ein allgemeines Gesetz der menschlichen Natur, dass Niemand etwas, was er für gut hält, verabsäumt, ausser aus Hoffnung auf ein grösseres Gut oder aus Furcht vor einem grösseren Schaden, und dass Keiner ein Uebel erträgt, ausser um ein grösseres zu vermeiden oder in der Hoffnung auf ein grösseres Gut; das heisst, Jeder wird von zwei Gütern das wählen, welches er für das grössere hält und von zwei Uebeln das, welches ihm als das geringere erscheint. Ich sage ausdrücklich, was ihm, der da wählt, als das grössere oder kleinere erscheint und nicht, dass die Sache sich nothwendig so verhalte, wie er selbst urtheilt. Und diess Gesetz ist der menschlichen Natur so fest eingeprägt, dass es unter die ewigen Wahrheiten gesetzt werden muss, die Niemandem unbekannt seyn können. Hieraus folgt aber nothwendig, dass Niemand ohne Trug[1] versprechen werde, dass er sich seines Rechts, welches er zu Allem hat, begeben wolle, und dass durchaus Niemand Versprechungen halten werde, als nur aus Furcht vor

[1] Im bürgerlichen Stande, wo durch gemeinsames Recht beschlossen wird, was gut und böse sey, wird der Trug richtig in einen Trug mit guter und in einen Trug mit böser Absicht unterschieden, aber im Naturstande, wo ein Jeder sein eigener Richter ist und das höchste Recht hat, sich Gesetze vorzuschreiben und auszulegen, ja sogar auch, je nachdem er es für nützlicher für sich hält, sie abzuschaffen, da kann in der That nicht gedacht werden, dass Jemand in böser Absicht handele.

grösserem Uebel oder aus Hoffnung auf ein grösseres Gut. Um dieses besser zu verstehen, setze man den Fall, ein Räuber zwinge mich, ihm zu versprechen, dass ich ihm, wo er es verlange, mein Vermögen geben werde. Da nun, wie ich schon gezeigt habe, mein natürliches Recht lediglich durch meine Gewalt bestimmt wird, so ist gewiss, dass, wenn ich mich durch Trug von diesem Strassenräuber befreien kann, indem ich ihm Alles verspreche, was er will, ich hiezu durch das Naturrecht befugt bin, mich nämlich durch Trug zu Allem, was er will, zu verbinden. Oder gesetzt, ich hätte Jemandem ganz ehrlich versprochen, dass ich innerhalb zwanzig Tagen keine Speise und überhaupt kein Nahrungsmittel zu mir nehmen wollte, und nachher hätte ich gesehen, dass dieses Versprechen thöricht sey, und dass ich dasselbe ohne meinen grössten Schaden nicht halten könnte, so kann ich also, insofern ich nach dem Rechte der Natur verbunden bin, von zwei Uebeln das geringere zu wählen, mit grösstem Rechte einen solchen Vertrag brechen und das Gesagte als nicht gesagt betrachten. Und dieses, sage ich, ist nach dem Naturrecht erlaubt, es sey nun, dass ich aus einem wahren und sicheren Grunde sehe oder meiner Meinung nach zu sehen glaube, dass ich ein übles Versprechen gegeben habe; denn, sehe ich nun recht oder falsch, ich werde doch immer ein sehr grosses Uebel befürchten und solches daher nach der Einrichtung der Natur auf alle Weise zu vermeiden suchen. Hieraus folgern wir, dass jeder Vertrag nur rücksichtlich seiner Nützlichkeit Geltung haben könne; fällt diese weg, so fällt der Vergleich zugleich mit weg und ist null und nichtig; und dass es also thöricht sey, wenn Einer die Treue eines Andern auf ewige Zeit für sich verlangt, wenn er nicht auch zugleich zu bewirken versucht, dass aus dem Bruche des zu schliessenden Vertrags für den, der ihn bricht, mehr Schaden, als Nutzen erwachse; und diess muss hauptsächlich bei der Einrichtung eines Staates Statt finden. Wenn aber alle Menschen blos durch die Leitung der Vernunft leicht gelenkt werden und die höchste Nützlichkeit und Nothwendigkeit des Staats erkennen könnten, so würde Jeder den Trug durchaus verabscheuen, und Alle würden mit der höchsten Treue aus Begierde nach diesem höchsten Gute, nämlich nach der Erhaltung des Gemeinwesens, die Verträge in Allem halten und die Treue als die beste Schutzwehr des Gemeinwesens über Alles bewahren. Es fehlt aber viel, dass Alle blos durch die Leitung der Vernunft immer leicht geführt werden können; denn Jeder wird von seiner Lust fortgerissen, und von Habsucht, Ruhmbegier, Neid, Zorn etc.

der Geist gar häufig so eingenommen, dass der Vernunft gar kein Raum übrig bleibt. Obgleich also die Menschen mit sicheren Zeichen eines aufrichtigen Herzens versprechen und sich verbinden, dass sie die Treue bewahren wollen, so kann doch Niemand der Treue eines Andern gewiss seyn, wenn nicht zu dem Versprechen etwas Anderes hinzutritt, indem Jeder nach dem Rechte der Natur trügerisch handeln kann und Verträge nur in Hoffnung eines grösseren Gutes oder aus Furcht vor einem grösseren Schaden zu halten verbunden ist. Da wir nun aber gezeigt haben, dass das natürliche Recht blos durch die Gewalt jedes Einzelnen bestimmt werde, so folgt daraus, dass jeder Einzelne, so viel er von der Macht, die er hat, einem Andern entweder durch Zwang oder freiwillig überträgt, ebensoviel auch nothwendig von seinem Rechte an den Andern abtrete, und dass derjenige das höchste Recht über Alle habe, der die höchste Macht hat, vermöge welcher er Alle mit Gewalt zwingen und durch Furcht vor der höchsten Strafe, die Alle durchgängig fürchten, im Zaum halten kann. Dieses Recht wird er freilich nur solange behalten, als er diese Macht, alles was er will zu vollstrecken, bewahrt; ausserdem wird er nur unsicher herrschen, und kein Stärkerer ist verbunden, ihm zu gehorchen, wenn er nicht will.

Auf diese Art kann also ohne den geringsten Widerspruch gegen das Naturrecht eine Genossenschaft gebildet und jeder Vertrag stets mit grösster Treue beobachtet werden; wenn nämlich Jeder alle Gewalt, die er hat, auf die Genossenschaft überträgt, die also das höchste Recht der Natur über Alles, d. i. die höchste Herrschaft allein behalten wird, der ein Jeder entweder freiwillig oder aus Furcht vor der höchsten Strafe zu gehorchen verbunden seyn wird. Das Recht einer solchen Genossenschaft wird Demokratie genannt, die demnach als eine allgemeine Verbindung von Menschen definirt wird, die gemeinschaftlich das höchste Recht zu Allem hat, was sie kann. Hieraus folgt, dass die höchste Macht durch kein Gesetz gebunden sey, sondern dass ihr Alle in Allem gehorchen müssen; denn hierzu mussten sich Alle stillschweigend oder ausdrücklich verbinden, als sie alle ihre Macht sich zu vertheidigen, d. h. all ihr Recht auf sie übertrugen. Denn wenn sie sich etwas vorbehalten wollten, so hätten sie auch zugleich darauf Bedacht nehmen müssen, wie sie es mit Sicherheit vertheidigen könnten; da sie dieses aber nicht gethan haben, und auch nicht ohne Trennung und folglich nicht ohne Zerstörung der Regierung hatten thun können, so haben sie sich eben dadurch dem Ermessen

der höchsten Gewalt unbedingt unterworfen. Da sie dieses nun unbedingt gethan haben und zwar (wie wir schon gezeigt haben) sowohl durch die Nothwendigkeit gezwungen, als auf den Rath der Vernunft, so folgt daraus, dass wir, wenn wir nicht Feinde des Staates seyn und nicht gegen die Vernunft handeln wollen, welche den Staat aus allen Kräften zu vertheidigen räth, auch verbunden siud, alle Befehle der höchsten Gewalt, wenn sie auch das Widersinnigste befehlen sollte, unbedingt zu vollziehen; denn auch die Vernunft gebietet dergleichen zu vollziehen, dass wir von zwei Uebeln das geringere wählen. Dazu kommt, dass ein Jeder diese Gefahr, sich nämlich der Herrschaft und dem Gutdünken eines Andern unbedingt zu unterwerfen, leicht übernehmen kann; denn den höchsten Gewalten kommt dieses Recht, Alles was sie wollen zu gebieten, wie wir gezeigt haben, nur so lange zu, als sie wirklich die höchste Gewalt haben; verlieren sie diese, so verlieren sie auch zugleich das Recht, Alles zu gebieten, und es fällt an den oder die, die es erlangt haben und behaupten können. Es kann demnach nur sehr selten geschehen, dass die höchsten Gewalten sehr Widersinniges befehlen, denn es ist ihr höchstes Interesse, um sich vorzusehen und die Herrschaft behaupten, nach dem gemeinen Besten zu trachten und Alles nach dem Gebote der Vernunft zu lenken. Denn gewaltthätige Herrschaft hat, wie Seneca sagt, Niemand lange behauptet. Dazu kommt, dass in einem demokratischen Staate Widersinniges weniger zu befürchten ist; denn es ist fast unmöglich, dass der grössere Theil einer einzigen Versammlung, wenn sie gross ist, in einer einzigen Widersinnigkeit übereinstimmen sollte; ausserdem wegen der Grundlage und des Endzweckes derselben, der, wie wir ebenfalls gezeigt haben, kein andrer ist, als das Widersinnige der Triebe zu vermeiden und die Menschen, so weit es geschehen kann, damit in den Grenzen der Vernunft zu halten, damit sie in Eintracht und Friede leben; wird diese Grundlage aufgehoben, so wird leicht der ganze Bau einstürzen. Hierüber also zu wachen, liegt nur der höchsten Gewalt ob; den Unterthanen hingegen, wie wir gesagt haben, ihre Befehle zu vollziehen und kein anderes Recht anzuerkennen, als was die höchste Gewalt für Recht erklärt. Vielleicht wird aber Jemand meinen, dass wir auf diese Art die Unterthanen zu Sklaven machen, weil man glaubt, ein Sklave sey der, der nach einem Befehle handelt, und frei derjenige, welcher nach seinem Willen lebt; diess ist aber nicht unbedingt wahr. Denn in der That ist derjenige am meisten Sklave, der so von seiner Lust fortgerissen

wird und nichts, was ihm nützlich ist, sehen und thun kann, und derjenige allein ist frei, der mit ganzem Gemüthe nur nach der Leitung der Vernunft lebt. Eine Handlung aber zufolge eines Befehls, d. h. Gehorsam, hebt zwar gewissermassen die Freiheit auf, sie macht aber desshalb nicht gleich zum Sklaven, sondern der Grund der Handlung. Wenn der Zweck der Handlung nicht der Nutzen des Handelnden selbst, sondern der des Befehlenden ist, dann ist der Handelnde ein Sklave und für sich unnütz. Aber in einem Staate und Reiche, wo das Wohl des ganzen Volkes, nicht das des Herrschenden das höchste Gesetz ist, ist derjenige, der der höchsten Gewalt in Allem gehorcht, keineswegs ein für sich unnützer Sklave, sondern ein Unterthan zu nennen. Und daher ist derjenige Staat am meisten frei, dessen Gesetze auf gesunde Vernunft gegründet sind, denn da kann Jeder, wenn er will, frei seyn, d. i. mit ganzem Gemüthe nach der Leitung der Vernunft leben[1]. So sind auch die Kinder, obgleich sie allen Befehlen der Eltern zu gehorchen verbunden sind, doch keine Sklaven, denn die Befehle der Eltern bezwecken hauptsächlich den Nutzen der Kinder. Wir erkennen also einen grossen Unterschied zwischen Sklave, Sohn und Unterthan an, die daher so definirt werden, nämlich: Sklave ist, wer den Geboten eines Herrn zu gehorchen verbunden ist, die nur den Nutzen des Befehlenden bezwecken; ein Sohn aber der, der das, was ihm nützlich ist, nach dem Befehl des Vaters thut; ein Unterthan endlich ist, wer, was dem Gemeinsamen und folglich auch ihm nützlich ist, nach dem Befehl der höchsten Gewalt thut. Und hiemit glaube ich die Grundlagen des demokratischen Staates deutlich genug dargethan zu haben, von dem ich vor Allem zu handeln vorgezogen habe, weil er mir als der natürlichste und der der Freiheit, die die Natur Jedem bewilligt, am nächsten kommende erschien. Denn in ihr überträgt Niemand sein natürliches Recht so auf einen Andern, dass er für die Zukunft gar nicht mehr zu Rathe gezogen würde, sondern auf den grösseren Theil der ganzen Gesellschaft, von welcher auch er

[1] In einem jeden Staate kann der Mensch frei seyn. Denn soweit wenigstens ist der Mensch frei, als er von der Vernunft geleitet wird. Aber (N. B. Hobbes anders) die Vernunft räth durchaus zum Frieden, der jedoch nur aufrechterhalten werden kann, wenn die gemeinsamen Rechte des Staats unverletzt erhalten werden. Je mehr also der Mensch von der Vernunft geleitet wird, d. h. je freier er ist, desto standhafter wird er die Rechte des Staates erhalten und die Befehle der höchsten Gewalt, deren Unterthan er ist, ausführen.

einen Theil ausmacht. Und auf solche Art bleiben Alle, wie vordem im natürlichen Zustande, gleich. Ferner habe ich nur von dieser Staatsform ausdrücklich handeln wollen, weil sie hauptsächlich zu meiner Absicht dient, da ich es mir zur Aufgabe gemacht hatte, von dem Nutzen der Freiheit im Staate zu handeln. Ich lasse also die Grundlagen der übrigen Regierungsformen dahingestellt seyn; wir haben hier auch, um das Recht derselben zu erkennen, nicht nöthig zu wissen, woher sie ihren Ursprung gehabt haben und öfters haben, denn diess steht aus dem eben Dargestellten mehr als zur Genüge fest. Denn es ist gewiss, dass demjenigen, welcher die höchste Gewalt besitzt, sey es ein Einziger, seyen es Wenige oder seyen es endlich Alle, auch das höchste Recht zustehe, Alles, was er will, zu befehlen, und ausserdem, dass Jeder, der die Macht, sich zu vertheidigen, entweder freiwillig oder durch Gewalt gezwungen einem Andern übertragen hat, sich seines natürlichen Rechts völlig begeben und folglich auch diesem in Allem unbedingt zu gehorchen beschlossen habe; und Alles dieses ist er zu halten verbunden, solange König oder Adel oder Volk die empfangene höchste Gewalt, die die Grundlage der Rechtsübertragung war, behalten. Und es ist nicht nöthig, diesem ein Mehreres hinzuzufügen.

Nachdem die Grundlagen und das Recht des Staats dargethan worden sind, wird es leicht seyn zu bestimmen, was Privatrecht, was Rechtsverletzung, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im bürgerlichen Zustande sey; ferner, wer ein Bundesgenosse, wer ein Feind und was endlich ein Majestätsverbrechen sey. Unter Privatrecht können wir nämlich nichts Anderes verstehen, als die Freiheit eines Jeden, sich in seinem Zustande zu erhalten, die durch die Edicte der höchsten Gewalt bestimmt und durch deren Autorität allein beschützt wird. Denn nachdem ein Jeder sein Recht, nach seinem eignen Gutdünken zu leben, das blos durch die Macht bestimmt wurde, d. h. seine Freiheit und seine Macht, sich zu vertheidigen, einem Andern übertragen hat, so ist er verbunden, nun blos nach der Bestimmung desselben zu leben und sich blos unter dessen Schutz zu vertheidigen. Rechtsverletzung ist, wenn ein Bürger oder Unterthan gezwungen ist, von einem Andern irgend einen Schaden dem bürgerlichen Rechte oder dem Gebot der höchsten Gewalt zuwider zu dulden. Rechtsverletzung nämlich kann nur im bürgerlichen Zustande gedacht werden; aber auch von den höchsten Gewalten, die Alles zu thun berechtigt sind, kann den Unterthanen eine solche nicht geschehen; also kann sie

nur unter Privaten, die durch das Recht verbunden sind, einander nicht zu verletzen, Statt finden. Gerechtigkeit ist die Beständigkeit der Gesinnung, einem Jeden das zukommen zu lassen, was ihm nach dem bürgerlichen Rechte zukommt. Ungerechtigkeit aber ist, unter dem Scheine des Rechts Jemanden etwas zu entziehen, was ihm nach der richtigen Auslegung der Gesetze zukommt; man nennt diess auch Unparteilichkeit und Parteilichkeit, weil diejenigen, die eingesetzt sind, Streitigkeiten zu entscheiden, verbunden sind, kein Ansehen der Personen, sondern Alle gleich gelten zu lassen und das Recht eines Jeden unparteiisch zu vertheidigen; gegen den Reichen keine Missgunst und gegen den Armen keine Geringschätzung zu hegen. Verbündete sind Menschen zweier Staaten, die, um nicht durch das Wagniss eines Kriegs in Gefahr zu gerathen, oder um irgend eines andern Nutzens willen, einen Vertrag mit einander machen, einander nicht zu verletzen, sondern vielmehr einander bei dringender Nothwendigkeit beizustehn, und zwar so, dass dabei Jeder seine Herrschaft beibehält. Dieser Vertrag wird so lange gelten, als die Grundlage desselben, nämlich die Rücksicht der Gefahr oder des Nutzens vorhanden seyn wird, da Niemand einen Vertrag schliesst oder Verträge zu halten verbunden ist, als nur aus Hoffnung auf irgend ein Gut oder aus Furcht vor irgend einem Uebel. Wird diese Grundlage aufgehoben, so hebt sich der Vertrag von selber auf, wie auch die Erfahrung mehr als zur Genüge lehrt. Denn wenn auch verschiedene Staaten miteinander übereinkommen, einander gegenseitig nicht zu verletzen, so bestreben sie sich dennoch, so viel sie können zu verhindern, dass der Andere mächtiger werde, und sie vertrauen den Versprechungen nur, wenn sie beiderseits den Endzweck und Nutzen, den der andere bei dem Vertrage hat, genugsam erkannt haben; sonst befürchten sie Hinterlist, und zwar nicht mit Unrecht. Denn wer anders als ein Thor, der das Recht der höchsten Mächte nicht kennt, wird sich bei den Worten und Versprechungen dessen beruhigen, der die höchste Gewalt und das Recht inne hat, Alles zu thun, was er will, und dem die Wohlfahrt und der Vortheil seines Reiches das höchste Gesetz seyn muss? Und wenn wir zudem Frömmigkeit und Gottesfurcht ins Auge fassen, so werden wir sehen, dass überdiess Niemand, der die Herrschaft in Händen hat, seine Versprechungen zum Nachtheil seiner Herrschaft halten könne, ohne ein Verbrechen zu begehen. Denn wenn er sieht, dass irgend Etwas, was er versprochen hat, seiner Herrschaft zum Nachtheil gereichen werde, so kann er es nicht halten, ohne das seinen

Unterthanen gegebene Wort zu brechen, durch welches er doch am meisten gebunden ist, und das man auch gewöhnlich auf das Heiligste zu halten verspricht. Ein Feind ist ferner Jeder, der ausserhalb des Staates so lebt, dass er, weder als Bundesgenosse noch als Unterthan, die Regierung des Staates anerkennt. Denn zum Feinde eines Reiches macht nicht der Hass, sondern das Recht; und das Recht eines Staates gegen den, der dessen Regierung durch keine Art des Vertrags anerkennt, ist dasselbe wie das gegen den, der Schaden zugefügt hat; der Staat kann also mit Recht, auf welche Weise er vermag, ihn zur Ergebung oder zur Verbindung zwingen. Das Verbrechen der Majestätsbeleidigung endlich findet nur bei Unterthanen oder Bürgern Statt, die all ihr Recht entweder durch stillschweigenden Vertrag oder ausdrücklich dem Staate übertragen haben, und von demjenigen Unterthan wird gesagt, dass er ein solches Verbrechen begangen habe, der das Recht der höchsten Gewalt auf irgend eine Weise an sich zu reissen oder auf einen Andern zu übertragen versucht hat. Ich sage, versucht hat; denn wenn man sie erst nach vollbrachter That verurtheilen dürfte, so würde der Staat diess meist zu spät versuchen, wenn das Recht schon in Empfang genommen oder auf einen Andern übertragen worden wäre. Ich sage ferner schlechtweg, wer auf irgend eine Weise das Recht der höchsten Gewalt an sich zu reissen versucht, indem ich nämlich keinen Unterschied anerkenne, ob dem ganzen Staate daraus auf das Klarste Schaden oder Vortheil erwachse. Denn aus welchem Grunde er es auch versucht hat, die Majestät hat er verletzt und wird mit Recht verurtheilt; auch dass dieses im Kriege mit dem vollsten Rechte geschehe, gestehen Alle. Denn wer sich nicht auf seinem Posten hält und ohne Wissen des Feldherrn den Feind angreift, wenn er auch in guter Absicht, aber doch eigner, die Sache angegriffen und den Feind besiegt hat, wird doch mit Recht zum Tode verurtheilt, weil er den Eid und das Recht des Feldherrn verletzt hat. Dass aber durchaus alle Bürger durch dieses Recht beständig gebunden seyen, sehen nicht Alle gleich deutlich ein, und doch ist der Grund ganz derselbe. Denn da das Gemeinwesen doch lediglich durch den Rath der höchsten Gewalt erhalten und geleitet werden muss, und sie sich schlechthin verpflichtet haben, ihr allein dieses Recht zuzugestehen, so hat folglich derjenige, welcher blos nach seinem Ermessen und ohne Vorwissen des höchsten Raths irgend ein öffentliches Geschäft auszuführen unternommen hat, mag auch, wie wir gesagt haben, dem Staate bestimmt ein Vortheil daraus

erwachsen, dennoch das Recht der höchsten Gewalt verletzt und die Majestät angetastet und wird mit Fug und Recht bestraft.

Zur Beseitigung jeglichen Bedenkens ist nun noch die Frage zu beantworten: ob unsere obige Behauptung, dass nämlich Jeder, der keinen Gebrauch der Vernunft hat, im Naturzustande mit dem grössten Rechte nach den Gesetzen der Triebe lebe, nicht offenbar dem geoffenbarten göttlichen Rechte widerstreite? Denn da Alle schlechthin (sie mögen den Gebrauch der Vernunft haben oder nicht) nach dem göttlichen Gebote gleichmässig verbunden sind, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, so können wir also nicht ohne Rechtsverletzung dem Anderen einen Schaden zufügen und blos nach den Gesetzen unserer Triebe leben. Auf diesen Einwurf können wir aber, wenn wir blos den Naturzustand beachten, leicht antworten; denn er ist sowohl der Natur als der Zeit nach früher als die Religion. Denn Niemand weiss von Natur, dass er zu irgend einem Gehorsam gegen Gott verbunden sey,[1] es kann

[1] Wenn Paulus sagt, dass die Menschen ohne Ausflucht seyen, so redet er nach menschlicher Weise, denn im neunten Capitel desselben Briefes lehrt er ausdrücklich, dass Gott sich erbarmt, wessen er will, und verhärtet, wen er will, und dass die Menschen aus keiner andern Ursache ohne Entschuldigung sind, als weil sie so in Gottes Gewalt sind, wie der Thon in der Gewalt des Töpfers, der aus derselben Masse Gefässe macht, das eine zur Ehre, das andere zur Unehre; und nicht desswegen, dass sie vorher ermahnt sind. Was aber das göttliche Naturgesetz betrifft, von dem wir gesagt haben, dass dessen höchste Vorschrift sey, Gott zu lieben, so habe ich es in dem Sinne Gesetz genannt, in dem die Philosophen die allgemeinen Regeln der Natur, nach denen Alles geschieht, Gesetze nennen. Denn die Liebe zu Gott ist nicht Gehorsam, sondern Tugend, die dem Menschen, der Gott nicht erkannt hat, nothwendig innewohnt. Der Gehorsam aber bezieht sich auf den Willen des Befehlenden, nicht auf die Nothwendigkeit der Sache und die Wahrheit. Da wir jedoch das Wesen des göttlichen Willens nicht kennen und dagegen gewiss sind, dass, was geschieht, blos aus der Macht Gottes geschieht, so können wir auf keine Weise anders als aus Offenbarung wissen, ob Gott von den Menschen mit irgend einer Ehrenbezeugung wie ein Fürst verehrt werden will. Dazu kommt, dass wir gezeigt haben, die göttlichen Rechte erscheinen uns als Rechte oder Einrichtungen so lange, als wir ihre Ursache nicht kennen; haben wir aber diese erkannt, so hören sie sofort auf, Rechte zu seyn, und wir verstehen sie als ewige Wahrheiten und nicht als Rechte, d. h. der Gehorsam geht sofort in Liebe über, die aus der wahren Erkenntniss so nothwendig entsteht, wie das Licht aus der Sonne. Wir können also nach Anleitung der Vernunft Gott lieben, nicht

diess sogar Niemand aus der Vernunft einsehen lernen, sondern Jeder kann es nur aus einer durch Zeichen bestätigten Offenbarung haben. Also ist auch Niemand vor der Offenbarung durch das göttliche Gesetz, das er nicht kennen kann, verbunden. Und desshalb darf der natürliche Zustand mit dem Zustande der Religion keineswegs vermischt werden, sondern man muss denselben ohne Religion, ohne Gesetz, und folglich auch ohne Sünde und Rechtsverletzung auffassen, wie wir bereits gethan und es durch die Autorität des Paulus bestätigt haben. Und zwar fassen wir den natürlichen Zustand nicht blos rücksichtlich des Nichtwissens vor dem geoffenbarten göttlichen Rechte und als ohne dasselbe bestehend auf, sondern auch rücksichtlich der Freiheit, in der Alle geboren werden. Denn wenn die Menschen von Natur durch das göttliche Recht gebunden wären, oder wenn das göttliche Recht von Natur Recht wäre, so war es überflüssig, dass Gott mit den Menschen einen Vertrag schloss und sie durch Bündniss und Eid verpflichtete. Es muss also durchaus zugegeben werden, dass das göttliche Recht von der Zeit angefangen habe, seit welcher die Menschen durch einen ausdrücklichen Vertrag versprochen haben, Gott in Allem zu gehorchen, wodurch sie sich gleichsam ihrer natürlichen Freiheit begeben und ihr Recht auf Gott übertragen haben, wie wir gesagt haben, dass es im bürgerlichen Zustande geschehe. Doch hiervon will ich im Folgenden ausführlicher handeln. Es kann aber noch eingewendet werden, dass die höchsten Gewalten gleicherweise wie die Unterthanen durch dieses göttliche Recht verbunden würden, von welchen wir doch gesagt haben, dass sie das Naturrecht behielten, und dass ihnen Alles mit Recht erlaubt sey. Zur Beseitigung dieser ganzen Schwierigkeit, die nicht sowohl rücksichtlich des Naturzustandes als des Naturrechts entsteht, sage ich also, dass Jeder im Naturzustande aus demselben Grunde nach dem geoffenbarten Rechte zu leben verbunden ist, wie er verbunden ist, nach dem Ausspruche der gesunden Vernunft zu leben, weil es ihm nämlich nützlicher und zu seiner Wohlfahrt nothwendig ist; wenn er diess aber nicht wollen sollte, so steht es ihm auf seine Gefahr frei. Und somit ist er blos nach seinem und nicht nach eines Andern Rathschluss zu leben, noch irgend

aber ihm gehorchen, da wir ja auch weder die göttlichen Rechte, so lange wir deren Ursache nicht kennen, als göttlich erfassen, noch Gott als einen Rechte festsetzenden Fürsten mit der Vernunft betrachten können.

on als Richter, noch einen Rächer nach dem Rechte
nerkennen verbunden. Und dieses Recht, behaupte
e Gewalt sich vorbehalten; sie kann sich zwar
erholen und ist nicht verbunden, Jemanden
d einen Sterblichen ausser sich als Rächer
erkennen, ausser einen Propheten, der
ndt worden wäre, und der diess durch
than hätte. Und auch dann ist sie
Menschen, sondern nur Gott selbst
die höchste Gewalt Gott in sei-
horchen wollte, so steht ihr das
n Schaden hin frei, wenn nämlich kein
r natürliches Recht damit streitet. Denn das bürger-
ht hängt blos von ihrem Beschlusse ab. Das natürliche
t aber hängt von den Gesetzen der Natur ab, die nicht der
eligion, die nur auf den Nutzen der Menschen abzweckt, sondern
der Ordnung der gesammten Natur, d. h. dem uns unbekannten
ewigen Rathschlusse Gottes angepasst sind. Dieses scheinen Andere nur etwas unklar aufgefasst zu haben, welche nämlich behaupten, dass der Mensch zwar gegen den geoffenbarten Willen Gottes, aber nicht gegen seinen ewigen Beschluss, nach welchem er Alles vorher bestimmt hat, sündigen könne. Wenn nun aber Jemand fragte: wie, wenn die höchste Gewalt etwas befehlen sollte, das gegen die Religion und den Gehorsam wäre, den wir Gott durch einen ausdrücklichen Vertrag versprochen haben? Sollen wir dem göttlichen oder dem menschlichen Befehl gehorchen? Weil ich aber hievon im Folgenden weitläufiger handeln werde, so sage ich hier kurz nur so viel: Man muss Gott vor Allem gehorchen, wenn wir eine sichere und unzweifelhafte Offenbarung haben. Weil aber die Menschen in Betreff der Religion gewöhnlich am meisten irren, und je nach der Verschiedenheit ihrer Geisteskräfte Vieles mit grossem Wetteifer erdichten, wie die Erfahrung mehr als genug bezeugt; so ist gewiss, dass, wenn Niemand durch das Recht verbunden wäre, der höchsten Gewalt in denjenigen Dingen zu gehorchen, die seiner Meinung nach zur Religion gehören, das Recht des Staates alsdann von dem verschiedenen Urtheile und Affecte eines Jeden abhängen würde. Denn Keiner wäre daran gebunden, welcher urtheilte, dass es gegen seinen Glauben und Aberglauben festgesetzt sey; und unter diesem Vorwande könnte sich also ein Jeder die Erlaubniss zu Allem nehmen. Und da auf diese Weise das Staatsrecht durchaus verletzt wird, so folgt daraus, dass der

höchsten Gewalt, der es sowohl nach göttlichem, als nach natürlichem Rechte allein obliegt, die Rechte des Staates zu erhalten und zu beschützen, das höchste Recht zustehe, über die Religion festzusetzen, was sie für Recht erachtet, und dass Alle verbunden seien, ihre hierauf bezüglichen Beschlüsse und Verordnungen gemäss dem ihr gegebenen Worte, welches Gott durchaus zu halten befiehlt, zu befolgen. Sind diejenigen, die die höchste Gewalt inne haben, etwa Heiden, so soll man sich entweder nicht mit ihnen irgend auf Verträge einlassen, sondern anstatt auf sie sein Recht zu übertragen, lieber beschliessen, dass man es auf das Aeusserste ankommen lassen wolle; oder wenn man bereits Verträge geschlossen und ihnen sein Recht übertragen hätte, so ist man, da man sich eben dadurch des Rechts, sich und seine Religion zu vertheidigen, beraubt hat, verbunden, ihnen zu gehorchen und die Treue zu bewahren oder dazu sich zwingen zu lassen, ausgenommen der, dem Gott durch eine sichere Offenbarung eine ganz besondere Hülfe gegen den Tyrannen versprochen hätte, oder den er namentlich davon hat ausgenommen wissen wollen. So sehen wir, dass unter so viel Juden, die zu Babylon waren, nur drei Jünglinge, die nicht an der Hülfe Gottes zweifelten, dem Nebukadnezar nicht gehorchen wollten; die übrigen aber haben ohne Zweifel, Daniel noch ausgenommen, den der König selbst angebetet hatte, durch das Recht gezwungen, gehorcht, indem sie vielleicht bei sich erwogen, dass sie durch den Rathschluss Gottes dem König übergeben wären und dass der König die höchste Regierungsgewalt habe und durch göttliche Leitung bewahre. Dagegen wollte Eleazar, da sein Vaterland noch immerhin bestand, den Seinigen ein Beispiel der Standhaftigkeit geben, damit sie ihm nachfolgend lieber Alles dulden als zugeben sollten, dass ihr Recht und ihre Macht auf die Griechen überginge, und Alles versuchen möchten, um nicht gezwungen zu werden, den Heiden Treue zu schwören. Und diess wird auch durch die tägliche Erfahrung bestätigt. Diejenigen nämlich, welche eine christliche Herrschaft innehaben, tragen kein Bedenken, zu grösserer Sicherheit derselben mit Türken und Heiden Bündnisse zu schliessen und ihren Unterthanen, die dahin gehen, um dort zu wohnen, anzubefehlen, sich keine grössere Freiheit bei Betreibung irgend welcher menschlichen oder göttlichen Dinge herauszunehmen, als sie ausdrücklich durch Verträge festgesetzt haben oder die dortige Regierung gestattet, wie aus dem Vertrage der Niederländer mit den Japanern, von dem wir oben geredet haben, erhellt.

Siebzehntes Capitel.

Es wird gezeigt, dass Niemand der höchsten Gewalt Alles übertragen könne, und dass diess auch nicht nöthig sey. Ueber den Staat der Hebräer, wie er bei Mosis Lebzeiten, und wie er nach seinem Tode, ehe man Könige gewählt habe, beschaffen gewesen sey und über dessen Vorzüglichkeit, und endlich über die Ursachen, warum die Theokratie habe untergehen und beinahe nie ohne Aufstände habe bestehen können.

Obgleich die Betrachtung des vorhergehenden Capitels — über das Recht der höchsten Gewalten zu Allem und über das auf sie übertragene natürliche Recht jedes Einzelnen — nicht wenig mit der Praxis übereinstimmt und die Praxis so eingerichtet werden kann, dass sie derselben immer mehr und mehr sich annähert, so wird sie doch niemals umhin können, in vielen Punkten blos theoretisch zu bleiben. Denn Niemand wird jemals seine Gewalt und folglich auch sein Recht einem Andern dergestalt übertragen können, dass er aufhörte Mensch zu seyn; noch wird es jemals eine solche höchste Macht geben, die Alles so, wie sie will, ausführen könnte. Denn vergeblich würde sie einem Unterthan befehlen, denjenigen zu hassen, der ihn sich durch Wohlthaten verbunden hat, den zu lieben, der ihm Schaden zugefügt hat, durch Schmähungen sich nicht beleidigt zu fühlen, nicht zu wünschen, dass er von Furcht befreit werde, und sehr vieles Andere dergleichen, was aus den Gesetzen der menschlichen Natur nothwendig folgt. Ich glaube auch, dass die Erfahrung selbst diess auf das Deutlichste lehre. Denn nie haben sich die Menschen so ihres Rechts begeben und ihre Macht so einem Andern übertragen, dass sie von denjenigen selbst, die ihr Recht und ihre Macht empfangen haben, nicht gefürchtet würden, und dass die Herrschaft nicht mehr durch die, obgleich ihres Rechts beraubten Bürger, als durch Feinde gefährdet würde. Und wahrlich, wenn die Menschen ihres natürlichen Rechts dergestalt beraubt werden könnten, dass sie künftig nichts Anderes zu thun vermöchten, als mit Zustimmung derer, die das höchste Recht innehaben, dann dürfte man ja ungestraft auf das Gewaltsamste gegen die Unterthanen herrschen,

was, wie ich glaube, Niemand in den Sinn kommen kann.[1] Man muss also zugeben, dass sich Jeder Vieles von seinem Rechte vorbehalte, was desswegen von keines Andern, sondern von seinem Entschlusse allein abhängt. Damit man aber recht einsehen möge, wie weit sich das Recht und die Gewalt der Regierung erstrecke, so ist zu bemerken, dass die Gewalt der Regierung nicht eigentlich darin bestehe, dass sie die Menschen durch Furcht zwingen kann, sondern schlechthin in Allem, wodurch sie bewirken kann, dass die Menschen ihren Befehlen gehorchen. Denn nicht der Grund des Gehorchens, sondern das Gehorchen macht den Unterthan. Denn aus welchem Grunde der Mensch die Befehle der höchsten Gewalt zu befolgen beschliessen mag, sey es desswegen, dass er Strafe befürchtet, sey es, weil er Etwas davon hofft, sey es, weil er das Vaterland liebt, sey es auf Antrieb irgend eines andern Affectes, so beschliesst er doch nach seinem eignen Rathe und handelt nichts destó minder nach dem Gebote der höchsten Gewalt. Man muss also daraus, dass der Mensch etwas nach eigenem Rathe thut, nicht sogleich folgern, dass er es nach seinem und nicht nach dem Rechte der Regierung thue; denn da er ja, sowohl wenn er durch Liebe verpflichtet, als wenn er durch Furcht gezwungen, um ein Uebel zu vermeiden, handelt, immer nach eigenem Rathe und Beschlusse handelt, so würde es entweder keine Regierung und kein Recht an die Unterthanen geben, oder diess erstreckt sich nothwendig auf Alles, wodurch bewirkt werden kann, dass die Menschen ihr nachzugeben beschliessen; und Alles, was demnach ein Unterthan den Befehlen der höchsten Gewalt Entsprechendes thut, sey es durch Liebe verpflichtet oder durch Furcht genöthigt oder (was ja noch häufiger der Fall ist), aus Furcht und Hoffnung zugleich oder aus Ehrerbietung, welche eine aus Furcht und Bewunderung zusammengesetzte Gemüthsstimmung ist, oder aus irgend einem Grund, das thut er nach dem Rechte der Regierung und nicht nach dem seinigen. Dieses steht auch daraus ganz deutlich fest, dass der Gehorsam nicht sowohl eine äusserliche, als vielmehr eine innere Handlung des Gemüthes betrifft; also ist derjenige am meisten unter der Herrschaft eines Andern, der mit ganzem Gemüthe dem Andern in allen seinen Geboten zu gehorchen beschliesst, und folglich hat der die grösste Herrschaft, der über die Gemüther seiner Unterthanen herrscht. Und wenn diejenigen,

[1] Zwei gemeine Soldaten unternahmen es, die Herrschaft über das römische Volk zu übertragen und übertrugen sie wirklich.



die am meisten gefürchtet werden, die höchste Herrschaft besässen, dann besässen sie ja die Unterthanen der Tyrannen, die von ihren Tyrannen am meisten gefürchtet werden. Ferner, ob man gleich nicht über die Gemüther eben so, wie über die Zungen gebieten kann, so sind doch die Gemüther gewissermassen unter der Herrschaft der höchsten Gewalt, die auf vielfache Art bewirken kann, dass ein sehr grosser Theil der Menschen glaube, liebe, hasse etc. was sie will. Und wenn diess also auch nicht auf unmittelbaren Befehl der höchsten Gewalt geschieht, so geschieht es doch oft, wie die Erfahrung zum Ueberflusse bezeugt, vermöge der Autorität ihrer Macht und durch ihre Leitung, d. h. vermöge ihres Rechtes. Daher können wir, ohne alles Widerstreben des Verstandes, Menschen denken, die allein nach dem Rechte der Regierung glauben, lieben, hassen, verachten und überhaupt von jedem möglichen Affecte hingerissen werden.

Obgleich wir aber auf diese Weise das Recht und die Gewalt der Regierung weit genug denken, so wird es doch nie eine so grosse geben, dass diejenigen, die sie innehaben, schlechthin zu Allem, was sie wollen mögen, die Macht hätten; was ich schon deutlich genug gezeigt zu haben glaube. Auf welche Weise aber die Regierung gebildet werden könne, damit sie demungeachtet beständig sicher erhalten werden möge, dieses zu zeigen, war, wie ich schon gesagt habe, meine Absicht nicht. Um jedoch zu dem, was ich will, zu gelangen, werde ich dasjenige bezeichnen, was die göttliche Offenbarung zu diesem Ende ehedem den Moses gelehrt hat, und wir werden sodann die Geschichten der Hebräer und ihren Verlauf erwägen, woraus wir endlich sehen werden, was hauptsächlich den Unterthanen zur grösseren Sicherheit und zum Emporkommen des Reichs von den höchsten Gewalten eingeräumt werden muss.

Vernunft und Erfahrung lehren aufs Deutlichste, dass die Erhaltung eines Reiches vornehmlich von der Treue der Unterthanen, ihrer Tugend und der Standhaftigkeit ihres Gemüthes in Befolgung der Befehle abhange. Wie sie aber geleitet werden müssen, damit sie Treue und Tugend standhaft beobachten, ist nicht eben so leicht zu ersehen. Denn Alle, sowohl die Regierenden als die Regierten, sind Menschen, die nämlich, wenn sie ohne Arbeit sind, sich der Lust zuneigen. Ja, wer nur den wankelmüthigen Geist der Menge kennen gelernt hat, verzweifelt fast an demselben, weil sie, zu Allem schnell bereit, nicht durch Vernunft, sondern nur durch Affecte beherrscht und sehr leicht entweder durch Habsucht

oder durch Ueppigkeit verdorben wird. Jeder glaubt Alles allein zu wissen, will Alles nach seinem Sinn lenken und hält etwas nur in so fern für billig oder unbillig und für recht und unrecht, als er glaubt, dass es zu seinem Gewinn oder Schaden gereiche; aus Hochmuth verachtet er Seinesgleichen und duldet es nicht, von ihnen geleitet zu werden; aus Neid wegen grössern Ruhmes oder grössern Glücks, das doch nie gleichmässig ist, wünscht er dem Andern Böses und freut sich daran: und es ist nicht nöthig, Alles aufzuzählen, denn Jeder weiss, was für Frevel der Ueberdruss an gegenwärtigen Dingen und die Sucht nach Neuerungen, was der Jähzorn, was die verachtete Armuth den Menschen oft eingibt, und wie sehr sie ihre Gemüther einnehmen und aufregen. Allem diesem also zuvorzukommen und die Regierung so herzustellen, dass dem Schaden kein Raum gelassen wird, ja sogar Alles so einzurichten, dass Alle, welcher Sinnesart sie auch seyn mögen, das öffentliche Recht den Privatvortheilen vorziehen, das ist die Aufgabe, das die Arbeit. Die Noth der Verhältnisse hat zwar die Menschen gezwungen, Vieles auszudenken, aber man ist doch nie dahin gekommen, dass der Staat nicht mehr durch seine Bürger, als durch die Feinde gefährdet wurde, und dass die, die ihn innehaben, nicht jene mehr als diese fürchten mussten. Zeuge ist die von den Feinden durchaus unbezwungene römische Republik, die so oft von ihren Bürgern überwunden und auf das Elendeste unterdrückt ward und besonders in dem Bürgerkriege Vespasians wider Vitellius. Man sehe hierüber Tacitus im Anfange des vierten Buchs der Historien, wo er das höchst jammervolle Aussehen der Stadt schildert. Alexander (wie Curtius zu Ende des achten Buchs sagt) schlug den Ruhm bei seinen Feinden geringer an, als den bei seinen Bürgern, denn er glaubte, dass seine Grösse von den Seinigen gestürzt werden könnte etc. Und als er sein Verhängniss fürchtete, bat er seine Freunde folgendermassen: „Stellet mich nur gegen heimische Hinterlist und die Nachstellungen meiner Umgebung sicher, der Gefahr des Kriegs und der Schlachten werde ich mich unerschrocken unterziehen. Philipp war in der Schlachtreihe sicherer als im Theater, den Händen seiner Feinde entging er oft, aber den Händen der Seinigen konnte er nicht entrinnen. Auch wenn ihr das Ende anderer Könige erwägt, werdet ihr deren mehr zählen, die von den Ihrigen, als solche, die von dem Feinde umgebracht [illegible]n." (S. Curtius im 9. Buch, Cap. 6.) Aus dieser Ur-s[illegible]her die Könige, [illegible] Zeiten die Herrschaft an[illegible] ich nämlich sic[illegible] stellen, ihre Unterthanen

zu überreden, dass ihr Geschlecht von den unsterblichen Göttern entsprungen wäre; weil sie nämlich glaubten, dass sich ihre Unterthanen und Alle, wenn sie sie nur nicht als Ihresgleichen betrachteten, sondern für Götter hielten, sich willig von ihnen regieren lassen und ihnen leicht ergeben würden. So überredete Augustus die Römer, dass er vom Aeneas abstamme, der als ein Sohn der Venus und unter die Götter gehörig angesehen wurde; er wollte, dass man ihn durch Tempel und unter dem Bildnisse eines Gottes mit besondern und allgemeinen Priestern verehre. (Tac. Annal. B. 1.) Alexander verlangte als Sohn Jupiters begrüsst zu werden; und zwar scheint er diess mit Ueberlegung und nicht aus Hochmuth gethan zu haben, wie seine Antwort auf die Schmähung des Hermolaus anzeigt. „Das war fast lächerlich," sagt er, „dass Hermolaus von mir verlangt, ich sollte Jupiter von mir abweisen, durch dessen Orakel ich anerkannt werde. Ist denn auch der Ausspruch der Götter in meiner Gewalt? Er hat mir den Namen Sohn angeboten; für dasjenige (wohl zu merken), was ich ausgeführt habe, war es nicht unangemessen, ihn anzunehmen. Möchten doch auch die Indier mich für einen Gott halten! Denn aus Ruhm bestehen die Kriege, und das, was man fälschlich geglaubt, hat schon oft die Stelle der Wahrheit vertreten." (Curt. Buch 8, Cap. 8.) Diess deutet zugleich die Ursache des Vorgebens an. Dieses that auch Kleo in seiner Rede, durch die er die Macedonier zu bereden versuchte, dem Könige beizustimmen. Denn nachdem er mit Bewunderung den Ruhm Alexanders erzählend und seine Verdienste vorführend, dem Vorgeben einen Schein des Wahren gegeben hat, geht er folgendermassen auf den Nutzen der Sache über: „dass die Perser nicht allein aus Frömmigkeit, sondern auch aus Klugheit ihre Könige als Götter verehrten; denn die Majestät sey der Schutz der Wohlfahrt;" und endlich schliesst er: „Er selbst werde, wenn der König zur Tafel gekommen seyn werde, sich zur Erde werfen, die Uebrigen, und besonders diejenigen, welche mit Weisheit begabt seyen, müssten ein Gleiches thun." (S. ebenfalls 8. B. Cap. 5.) Aber die Macedonier waren klüger; und die Menschen, wenn sie nicht durch und durch roh sind, lassen sich nicht so offenbar betrügen und sich aus Unterthanen zu Sklaven machen, die für sich selber gar nichts mehr nütze sind. Andere aber haben die Menschen leichter bereden können, dass die Majestät heilig sey und die Stelle Gottes auf der Erde vertrete und dass sie von Gott [illegible] aber durch die Wahl und Zustimmung der Menschen [illegible] und durch besondere göttliche Vorsehung und Hülfe er-

halten und vertheidigt werde. Und von dieser Art haben die Monarchen zur Sicherheit ihrer Herrschaft noch manches Andere ausgedacht, was ich aber Alles übergehe, um auf das zu kommen, was ich eigentlich will. Ich werde aber, wie ich gesagt habe, nur dasjenige bemerken und erörtern, was die göttliche Offenbarung zu diesem Zwecke einst Moses gelehrt hat.

Wir haben schon oben im 5. Cap. gesagt, dass die Hebräer, nachdem sie aus Aegypten gezogen waren, durch kein Recht einer andern Nation mehr gebunden waren, sondern dass es ihnen freistand, neue Rechte nach Belieben einzusetzen und was für Länder sie wollten, in Besitz zu nehmen. Denn nachdem sie von der unerträglichen Unterdrückung der Aegypter befreit und keinem Sterblichen mehr durch irgend einen Vertrag zugesprochen waren, so erlangten sie ihr natürliches Recht zu Allem, was sie vermöchten, wieder, und Jeder konnte von Neuem überlegen, ob er dasselbe behalten oder sich dessen begeben und es einem Andern übertragen wollte. In diesem ihrem Naturzustande beschlossen sie also nach dem Rathe des Moses, zu welchem sie Alle das grösste Vertrauen hatten, ihr Recht keinem Menschen, sondern Gott allein zu übertragen; und ohne langes Zaudern versprachen sie Alle ohne Unterschied mit einer Stimme, Gott in allen seinen Geboten unbedingt zu gehorchen und kein anderes Recht anzuerkennen, als das, was er selbst durch prophetische Offenbarung als Recht festsetzen würde. Und dieses Versprechen oder diese Uebertragung des Rechts an Gott ist auf eben die Art geschehen, wie wir oben gesagt haben, dass es bei der Vergesellschaftung insgemein geschehe, wenn die Menschen beschliessen, sich ihres natürlichen Rechts zu begeben. Denn sie begaben sich ausdrücklich (s. 2. B. Mos. 24, 7) durch einen Vertrag und Eid freiwillig ihres natürlichen Rechts, nicht aber durch Gewalt gezwungen, noch durch Drohungen erschreckt, und übertrugen es Gott. Damit auch ferner der Vertrag gültig und fest und ohne allen Verdacht des Betruges sey, ging Gott nicht eher einen Vertrag mit ihnen ein, bis sie seine bewunderungswürdige Macht erfahren hatten, durch welche allein sie erhalten worden waren und durch die sie allein in Zukunft erhalten werden konnten (s. 2. B. Mos. 19, 4. 5.). Denn eben darum, weil sie glaubten, durch Gottes Macht allein erhalten werden zu können, übertrugen sie alle ihre natürliche Macht, sich zu erhalten, die sie vorher aus sich selbst zu haben vielleicht geglaubt hatten, auf Gott und folglich auch all ihr Recht. Gott allein hatte also über die Hebräer die Oberherrschaft, und diese



wurde also allein kraft des Vertrags mit Recht ein Reich Gottes, und Gott auch mit Recht König der Hebräer genannt, und folglich hiessen auch die Feinde dieses Reiches Feinde Gottes, und Bürger, die dasselbe an sich reissen wollten, des Verbrechens der Beleidigung der göttlichen Majestät schuldig, und endlich die Rechte des Reichs Rechte und Befehle Gottes. Also waren in diesem Reiche das bürgerliche Recht und die Religion, die, wie wir gezeigt haben, blos in dem Gehorsam gegen Gott besteht, ein und dasselbe. Die Lehren der Religion nämlich waren nicht Lehrsätze, sondern Rechte und Verordnungen, Frömmigkeit wurde als Gerechtigkeit, Gottlosigkeit als Verbrechen und Ungerechtigkeit betrachtet. Wer von der Religion abfiel, hörte auf ein Bürger zu seyn und wurde schon dadurch allein für einen Feind gehalten; und wer für die Religion starb, der wurde als Einer, der für das Vaterland sterbe, betrachtet, und man machte überhaupt zwischen bürgerlichem Rechte und Religion durchaus keinen Unterschied. Und aus dieser Ursache konnte dieses Reich eine Theokratie genannt werden, da seine Bürger durch kein anderes Recht, als das von Gott geoffenbarte, gebunden waren. Alles dieses aber bestand mehr in der Meinung als in der Wirklichkeit. Denn in der That behielten die Hebräer das Recht der Regierung durchaus, wie sich aus den nun folgenden Bemerkungen ergeben wird, nämlich aus der Art und Weise, wie dieses Reich verwaltet wurde, die ich auseinanderzusetzen mir vorgesetzt habe.

Da die Hebräer ihr Recht keinem Andern übertrugen, sondern Alle gleicherweise sich ihres Rechts, wie in einer Demokratie, begaben und aus einem Munde riefen: Alles was Gott reden wird (ohne einen ausdrücklichen Mittler), das werden wir thun, so folgt daraus, dass nach diesem Vertrage Alle einander völlig gleich geblieben seyen, und dass das Recht, Gott um Rath zu fragen und Gesetze zu empfangen und auszulegen, für Alle gleich gewesen sey, und dass durchaus Alle die ganze Verwaltung des Reiches gleichmässig besessen haben. Desshalb traten sie das erste Mal gleicherweise Alle zu Gott hin, um zu hören, was er befehlen wollte; aber bei dieser ersten Begrüssung waren sie so sehr erschreckt und hörten mit solcher Betäubung Gott reden, dass sie glaubten, ihr Ende sey gekommen. Voll Furcht wenden sie sich also von Neuem so zu Moses: „Siehe wir haben Gott im Feuer reden hören; und es ist keine Ursache, warum wir sterben wollten, dieses ungeheure Feuer wird uns gewiss verzehren. Wir werden gewiss sterben, wenn wir Gottes Stimme noch einmal

hören müssen. Gehe du also hin und höre alle Reden unseres Gottes, und du (nicht Gott) sollst mit uns reden: Allem, was Gott dir sagen wird, werden wir gehorchen und es befolgen." Hierdurch haben sie deutlich den ersten Vertrag aufgehoben und ihr Recht, Gott zu fragen und seine Aussprüche auszulegen, unbedingt dem Moses übertragen. Denn hier versprachen sie nicht, wie zuvor, Allem, was Gott ihnen selber, sondern Allem, was Gott dem Moses sagen würde, zu gehorchen (s. 5. B. Mos. Cap. 5 nach dem Decalog und Cap. 18, V. 15. 16). Moses ist also allein der Geber und Ausleger der göttlichen Gesetze geblieben und folglich auch der oberste Richter, den Niemand richten konnte und der allein bei den Hebräern die Stelle Gottes, d. h. die höchste Majestät, inne hatte, da er allein das Recht hatte, Gott zu fragen und dem Volke die göttlichen Antworten zu überbringen und es zur Befolgung derselben zu zwingen. Ich sage, er allein; denn wenn Jemand bei des Moses Lebzeiten im Namen Gottes etwas verkündigen wollte, so war er, ob er gleich ein wahrer Prophet war, dennoch ein Verbrecher und Usurpator des höchsten Rechtes (siehe 4. B. Mos. 11, 28).[1] Und hier ist zu bemerken, dass, wenn auch das Volk den Moses gewählt hatte, es dennoch nicht mit Recht einen Nachfolger an des Moses Stelle wählen konnte. Denn sobald sie ihr Recht, Gott zu fragen, dem Moses übertragen und unbedingt versprochen hatten, ihn als göttliche Orakelstimme zu betrachten, verloren sie auch durchaus alles Recht und mussten den, welchen Moses zu seinem Nachfolger erwählen würde, als einen von Gott Erwählten gelten lassen. Wenn er nun einen solchen

[1] In dieser Stelle werden zwei Menschen beschuldigt, im Lager prophezeit zu haben, und Josua ist der Ansicht, dass sie festzunehmen seyen, was er nicht gethan hätte, wenn einem Jeden erlaubt gewesen wäre, ohne Befehl des Moses dem Volke von Gott Mittheilungen zu machen. Aber dem Moses beliebte es, die Schuldigen frei zu lassen, und er schalt den Josua, dass er ihm rieth, sein königliches Recht zu der Zeit zu verfolgen, wo er einen so grossen Ueberdruss an den Menschen hatte, dass er, wie aus V. 14 desselben Capitels erhellt, lieber sterben wollte, als allein herrschen. Denn so antwortet er dem Josua: was eiferst Du um meinetwillen? O, dass das ganze Volk Gottes Prophet wäre, d. h. dass ihm das Recht wieder würde, Gott zu fragen, damit die Herrschaft beim Volke selbst stände! Josua kannte also wohl das Recht, nicht aber die Zeitumstände, und wird darum von Moses getadelt, wie Abisai von David, als er den König ermahnte, den Simei zum Tode zu verurtheilen, der sicherlich eines Majestätsverbrechens schuldig war.

erwählt hätte, der, wie er selbst, die ganze Verwaltung des Reichs hätte inne haben sollen, nämlich das Recht, Gott in seinem Zelte allein zu fragen, und folglich die Befugniss, Gesetze zu erlassen und abzuschaffen, über Krieg und Frieden zu beschliessen, Gesandte abzuschicken, Richter einzusetzen, einen Nachfolger zu wählen und alle Aemter der unbeschränkten höchsten Gewalt zu versehen, so wäre der Staat rein monarchisch gewesen und es wäre weiter kein Unterschied, als der, dass gemeiniglich ein monarchischer Staat nach Gottes Rathschlusse, der auch dem Monarchen selbst verborgen ist, der hebräische Staat aber durch Gottes, nur dem Monarchen geoffenbarten Rathschluss auf bestimmte Weise regiert worden wäre oder hätte regiert werden sollen. Dieser Unterschied nun vermindert nicht die Herrschaft und das Recht des Monarchen über Alle, sondern vermehrt sie im Gegentheil. Was übrigens das Volk beider Staaten anbetrifft, so ist es in beiden gleich unterthan und unkundig des göttlichen Willens. Denn in beiden hängt es vom Munde des Monarchen ab und erfährt nur von ihm allein, was recht und unrecht sey, und das Volk ist desswegen, weil es glaubt, der Monarch befehle Alles nur nach dem ihm geoffenbarten Rathschlusse Gottes, demselben nicht weniger, sondern im Gegentheil wirklich noch weit mehr unterworfen. Moses aber hat keinen solchen Nachfolger erwählt, sondern seinen Nachfolgern die Staatsverwaltung so hinterlassen, dass sie weder eine Volksregierung, noch eine aristokratische, noch eine monarchische, sondern eine theokratische genannt werden konnte. Denn das Recht, die Gesetze auszulegen und die Aussprüche Gottes mitzutheilen, stand Einem, und das Recht und die Gewalt, den Staat nach den schon ausgelegten Gesetzen und den schon mitgetheilten Aussprüchen zu verwalten, einem Andern zu. Hierüber sehe man das 4. B. Mos. Cap. 27, V. 21.[1] Und damit man dieses besser verstehe, will ich die Verwaltung des ganzen Reichs der Ordnung gemäss auseinandersetzen.

Zuerst wurde dem Volke befohlen, ein Haus zu bauen, welches gewissermassen der Hof Gottes, d. h. der höchsten Majestät jenes Reichs, seyn sollte. Und dieses Haus sollte nicht auf Kosten eines

[1] V. 19 und 23 desselben Capitels übersetzen die Ausleger, welche ich zu sehen bekommen habe, schlecht. Denn die Verse 19 u. 23 zeigen nicht an, dass er ihm Vorschriften gab oder ihn mit Vorschriften versah, sondern dass er den Josua zum Oberhaupt machte oder aufstellte, was in der Schrift häufig vorkommt, wie im 2. Buch Mosis Cap. 18, V. 23. Sam. Cap. 13, V. 15. Jos. Cap. 1, V. 9 und Sam. 25, V. 30 u. s. w.

Einzigen, sondern des ganzen Volks gebaut werden, damit das Haus, worin Gott gefragt werden sollte, Gemeingut sey. Bei dieser göttlichen Hofhaltung wurden die Leviten zu Hofleuten und Beamten gewählt. Unter diesen aber wurde Aharon, der Bruder des Moses, zum Obersten und gleichsam zum Zweiten nach dem Könige, Gott, gewählt, dem in seiner Stellung sodann seine Söhne gesetzmässig nachfolgten. Dieser war also, als der Nächste bei Gott, der höchste Ausleger der göttlichen Gesetze, der dem Volke die Antworten des göttlichen Orakels gab und der endlich für das Volk zu Gott betete. Wenn er nun dazu das Recht, dieselben anzubefehlen, gehabt hätte, so würde ihm nichts daran gefehlt haben, ein unbeschränkter Monarch zu seyn; allein er hatte dieses Recht nicht, und durchweg war der ganze Stamm Levi so von dem gemeinschaftlichen Reiche ausgeschlossen, dass er nicht einmal gleich den übrigen Stämmen einen Antheil hatte, den er mit Recht besitzen sollte, um wenigstens davon leben zu können. Sondern Moses verordnete, dass er von dem übrigen Volke ernährt werden sollte, jedoch so, dass er von dem Gesammtvolke stets in höchsten Ehren gehalten werden sollte, nämlich als allein Gott geweiht. Als hernach aus den übrigen zwölf Stämmen ein Kriegsheer gebildet worden war, so erhielten sie Befehl, in das Reich der Kanaaniter einzufallen, es in zwölf Theile zu zerlegen und sie nach dem Loose unter die Stämme zu vertheilen. Zu diesem Geschäfte wurden zwölf Fürsten, aus jedem Stamme einer, gewählt, denen zugleich mit Josua und dem Hohenpriester Eleazar das Recht gegeben wurde, das Land in zwölf gleiche Theile zu zerlegen und nach dem Loose zu vertheilen. Zum obersten Befehlshaber des Heeres aber wurde Josua gewählt, der allein bei neuen Vorfällen das Recht hatte, Gott zu fragen, aber nicht, wie Moses, allein in seinem Zelte oder in der Stiftshütte, sondern durch den Hohenpriester, dem allein die Antworten Gottes gegeben wurden. Sodann hing blos von seinem Beschlusse das Recht ab, die durch den Hohenpriester mitgetheilten Befehle Gottes zu verordnen und das Volk zur Befolgung derselben zu zwingen; Mittel zu deren Vollzuge auszufinden und anzuwenden; aus dem Heere, so viel er wollte und welche er wollte, auszuheben; in seinem eignen Namen Gesandte abzuschicken und überhaupt das ganze Recht des Krieges. Ihm aber folgte in seiner Stelle Niemand gesetzmässig nach; a[illegible] wurde vo[illegible] Andern als unmittelbar von Gott erwählt, u[illegible] zwar r[illegible] es die dringende Nothwendigkeit des ganz[illegible] Volks [illegible] dem verwalteten d[illegible] der Stämm[illegible]

Alles, was Krieg und Frieden betraf, wie ich bald zeigen werde. Endlich befahl er, dass Alle, vom zwanzigsten Jahre ihres Alters an bis zum sechzigsten, die Waffen zum Kriege nehmen sollten, und dass man nur aus dem Volke Heere bilden solle, die weder dem Feldherren noch dem Hohenpriester, sondern der Religion oder Gott den Eid der Treue schwuren; die demnach die Heere oder Reihen Gottes genannt wurden, so wie Gott wieder bei den Hebräern der Gott der Heerschaaren hiess, und desshalb zog auch die Bundeslade bei grossen Schlachten, von deren Entscheidung der Sieg oder die Niederlage des ganzen Volkes abhing, in der Mitte des Heeres, damit das Volk, gleichsam seinen König gegenwärtig sehend, mit äusserster Kraftanstrengung kämpfe. Aus diesen Befehlen, die Moses seinen Nachfolgern ertheilte, können wir leicht abnehmen, dass er Beamte und nicht Beherrscher des Reichs erwählt habe. Denn er gab Keinem das Recht, Gott allein, und wo er wollte, um Rath zu fragen, und folglich gab er auch Keinem die Vollmacht, die er selbst hatte, Gesetze zu erlassen und abzuschaffen, über Krieg und Frieden zu entscheiden und Beamte des Tempels sowohl als der Städte zu erwählen, welches Alles Befugnisse dessen sind, der an der Spitze des Staates steht. Denn der Hohepriester hatte zwar das Recht, die Gesetze auszulegen und die Aussprüche Gottes zu überbringen, aber nicht wie Moses, wann er wollte, sondern nur, wenn er von dem Heerführer oder dem höchsten Rathe oder Andern dergleichen dazu aufgefordert war, und dagegen konnten der oberste Befehlshaber des Heeres und die Rathsversammlungen Gott um Rath fragen, wann sie wollten, aber nur von dem Hohenpriester die Antworten Gottes empfangen. Daher waren die Aussprüche Gottes in dem Munde des Hohenpriesters nicht so, wie in dem Munde des Moses, Befehle, sondern nur Antworten; und erst dann hatten sie Gesetzes- und Beschlusskraft, wenn sie von Josua und den Rathsversammlungen angenommen waren. Ferner besass dieser Hohepriester, der die Antworten Gottes von Gott empfing, rechtlich nicht Militärmacht, noch Herrschaft, und auf der andern Seite konnten die, die von Rechtswegen Ländereien besassen, von Rechtswegen nicht Gesetze erlassen. Ferner waren zwar beide Hohepriester, sowohl Aharon, als sein Sohn Eleazar, von Moses gewählt worden; nach des Moses Tode hatte aber Niemand das Recht, einen Hohenpriester zu wählen, sondern der Sohn folgte rechtmässig seinem Vater. Der Führer des Heeres war ebenfalls von Moses gewählt worden, und er übernahm das Amt eines [illegible]führers nicht vermöge des hohenpriester-

lichen, sondern vermöge des ihm gegebenen Rechtes des Moses, und desshalb wählte auch der Hohepriester, nach Josua's Tode, Keinen an dessen Stelle, und die Häupter fragten auch Gott nicht wegen eines neuen Heerführers um Rath, sondern sie behielten ein Jeder über die Mannschaft seines Stammes und Alle zugleich über das gesammte Heer das Recht des Josua inne. Es scheint auch kein höchster Befehlshaber nöthig gewesen zu seyn, ausser wenn sie mit vereinigten Kräften gegen einen gemeinschaftlichen Feind streiten mussten, welches hauptsächlich zu Josua's Zeiten Statt fand, wo noch nicht Alle einen festen Sitz hatten und Alles gemeinschaftlich war. Nachdem aber alle Stämme die durch Recht des Kriegs in Besitz genommenen Länder und diejenigen, die noch in Besitz zu nehmen ihnen anbefohlen war, unter sich getheilt hatten und nicht mehr Alles Allen gehörte, so fiel eben dadurch auch der Grund, einen gemeinschaftlichen Feldherrn zu haben, hinweg, da die verschiedenen Stämme von dieser Theilung an nicht mehr als Mitbürger, sondern als Verbündete betrachtet werden mussten. Zwar mussten sie rücksichtlich Gottes und der Religion noch immer als Mitbürger angesehen werden, aber rücksichtlich des Rechtes, das ein Stamm an den andern hatte, nur als Verbündete, fast ebenso (den gemeinschaftlichen Tempel ausgenommen) wie die hochmächtigen vereinigten niederländischen Staaten. Denn die Zerlegung einer gemeinschaftlichen Sache in Theile ist nichts Anderes, als dass Jeder nunmehr seinen Theil allein besitzt und die Uebrigen sich des Rechts, das sie vorher an jenem Theil hatten, begeben. Aus dieser Ursache also wählte Moses die Häupter der Stämme, damit Jeder nach der Vertheilung des Reiches für seinen eignen Theil sorgen möchte, nämlich Gott durch den Hohenpriester über die Angelegenheiten seines Stammes um Rath zu fragen, seine Mannschaft zu befehligen, Städte zu bauen und zu befestigen, Richter in jeder Stadt einzusetzen, den Feind seines besondern Reichs zu überziehen und überhaupt alle Geschäfte des Kriegs und des Friedens zu verwalten. Auch war er nicht verbunden, einen andern Richter als Gott anzuerkennen,[1] oder den Gott als Propheten aus-

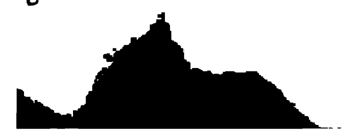
[1] Die Rabbiner und nicht die Rabbiner allein, sondern auch die meisten unter den Christen, die mit den Rabbinern irren, bilden sich ein, dass das sogenannte grosse Synedrium von Moses eingesezt worden sey. Allerdings wählte sich Moses siebzig Helfer, die mit ihm die öffentlichen Angelegenheiten besorgen sollten, da er allein die Last des ganzen Volks nicht tragen konnte, aber niemals hat er irgend ein Gesetz über die E[illegible]

drücklich senden würde, sonst, wenn er von Gott abfiele, sollten die übrigen Stämme ihn nicht als Unterthan richten, sondern als Feind angreifen, der den Vertrag gebrochen hatte. Und davon haben wir in der Schrift Beispiele. Denn nach dem Tode Josua's fragten die Kinder Israels und nicht ein neuer Oberfeldherr, Gott um Rath; da sie aber vernommen hatten, dass der Stamm Juda unter allen zuerst seinen Feind angreifen sollte, so schloss dieser

setzung eines Rathes der Siebzig gegeben, sondern im Gegentheil befahl er, dass jeder Stamm in den Städten, die Gott ihm gegeben hatte, Richter einsetzen sollte, und die, wenn der Fall einträte, dass die Richter selbst über das Recht zweifelhaft wären, den Oberpriester, als den höchsten Ausleger der Gesetze oder den Richter, dem sie gerade untergeordnet waren, denn dieser hatte das Recht den Hohenpriester zu befragen, angehen sollten, damit er nach der Auslegung des Hohenpriesters den Streit schlichte. Sollte der Fall eintreten, dass ein untergeordneter Richter behauptete, er sey nicht gebunden, nach der Meinung des Hohenpriesters den Spruch zu fällen, den er von diesem selbst oder aus dessen höchster Machtvollkommenheit empfangen hatte, so wurde er zum Tode verurtheilt, von dem höchsten Richter nämlich, den es gerade gab, und von dem der untergeordnete Richter eingesetzt worden war (s. 5. Buch Mosis Cap. 17, V. 9), sey es nun, wie Josua als höchster Feldherr des ganzen israelitischen Volkes oder als Fürst eines Stammes, dem nach der Trennung das Recht zustand, den Oberpriester über die Angelegenheiten seines Stammes um Rath zu fragen, über Krieg und Frieden zu entscheiden, Städte zu befestigen, Richter einzusetzen u. s. w., oder als König, auf den alle oder einige Stämme ihr Recht übertrugen. Um diess aber zu bestätigen, könnte ich mehrere Zeugnisse aus der Geschichte anführen, will aber eines, was besonders wichtig zu seyn scheint, anführen. Als der Prophet von Silo den Jerobeam zum König gewählt hatte, gab er ihm eben dadurch das Recht, den Hohenpriester um Rath zu fragen, Richter einzusetzen, und überhaupt erhielt Jerobeam alles Recht, was Rehabeam auf zwei Stämme behielt, auf zehn. Desshalb konnte Jerobeam mit demselben Rechte, wie Josaphat zu Jerusalem (s. 2. Buch der Chron. C. 19, V. 8 u. f.), in seinem Königshofe den höchsten Rath seines Reiches einsetzen. Denn gewiss ist, dass Jerobeam, sofern er nach Gottes Gebot König war, und folglich seine Unterthanen nicht gehalten waren, dem Gesetz Mosis gemäss vor Rehabeam, dessen Unterthanen sie nicht waren, als Richter zu stehen und noch viel weniger vor dem von Rehabeam eingesetzten und ihm untergebenen Gerichte von Jerusalem. In dem Masse also, als das Reich der Hebräer getheilt war, gab es in demselben ebenso viel höchste Rathsversammlungen. Die aber auf den wechselnden Zustand der Hebräer nicht achten, sondern deren verschiedene Zustände in einen vermischen, verwirren sich vielfach.

mit Simeon allein einen Vertrag zu dem Zwecke, ihren beiderseitigen Feind mit vereinigten Kräften anzugreifen, in welchem Vertrage die übrigen Stämme nicht mit einbegriffen waren (s. Richter, Cap. 1, V. 1, 2, 3); sondern jeder führt (wie im ebengenannten Cap. erzählt wird) für sich Krieg mit seinem Feinde und nimmt Jeden, den er will, in Botmässigkeit und Schutz, obwohl ihnen befohlen war, Keinen unter irgend einer Vertragsbedingung zu verschonen, sondern Alle auszurotten; eine Sünde, um derentwillen sie zwar getadelt, aber von Niemand zur Verantwortung gezogen werden. Sie hatten auch desswegen nicht nöthig, unter einander selbst Krieg anzufangen und sich gegenseitig ein Stamm in die Angelegenheiten des andern zu mischen. Die Benjaminiten hingegen, die die übrigen beleidigt und das Band des Friedens so zerrissen hatten, dass keiner von den Bundesgenossen sich bei ihnen sicher als Gast aufhalten konnte, greifen sie feindlich an, und nachdem sie in dreimaliger Schlacht endlich gesiegt haben, machen sie Alle, Schuldige und Unschuldige, nach dem Rechte des Krieges ohne Unterschied nieder, was sie dann mit zu später Reue beklagten.

Diese Beispiele bestätigen das, was wir eben von dem Rechte eines jeden Stammes gesagt haben, vollkommen. Vielleicht wird aber Jemand fragen, wer hat denn den Nachfolger des Oberhauptes eines jeden Stammes gewählt? Hierüber kann ich aber aus der Schrift selbst nichts Bestimmtes ermitteln; das jedoch vermuthe ich, dass, da jeder Stamm in Familien abgetheilt war, deren Häupter aus den Aeltesten der Familie gewählt wurden, der Aelteste unter diesen nach dem Rechte dem Oberhaupte in seiner Stelle nachfolgte. Denn Moses erwählte aus den Aeltesten siebzig Gehülfen, die mit ihm den höchsten Rath bildeten; die nach dem Tode Josua's die Verwaltung des Reichs hatten, heissen in der Schrift Aelteste, und endlich ist im Hebräischen nichts häufiger, als dass unter Aeltesten Richter verstanden werden, was, wie ich glaube, Allen bekannt ist. Es verschlägt jedoch für unsere Aufgabe sehr wenig, diess gewiss zu wissen; genug, dass ich gezeigt habe, dass nach dem Tode des Moses Niemand alle Aemter eines obersten Herrschers gehabt habe. Denn da nicht Alles von dem Beschlusse eines einzigen Mannes, noch einer einzigen Rathsversammlung, noch auch des Volkes abhing, sondern Einiges von einem Stamme und Anderes von den übrigen Stämmen mit gleichem Rechte Beider verwaltet wurde, so folgt auf das Einleuchtendste, dass die Regierung von Mosis Tode an weder monarchisch



noch aristokratisch, noch Volksregierung, sondern, wie wir gesagt haben, theokratisch geblieben sey.

I. Weil der königliche Palast des Reichs der Tempel war, und nur in Betracht desselben, wie wir gezeigt haben, alle Stämme Mitbürger waren.

II. Weil alle Bürger Gott, als ihrem höchsten Richter, Treue schwören mussten, dem allein sie unbedingt in Allem zu gehorchen versprochen hatten. Und endlich

III. weil der oberste Befehlshaber Aller, wenn ein solcher nöthig war, von Niemand anders als von Gott allein gewählt wurde. Diess sagt auch Moses im Namen Gottes dem Volke ausdrücklich vorher, im 18. Cap. 15. V. des 5. Buchs, und thatsächlich bezeugt es die Wahl Gideons, Samsons und Samuels. Es ist also nicht zu zweifeln, dass die übrigen gläubigen Heerführer auch auf gleiche Weise erwählt worden sind, wenn es gleich nicht aus ihrer Geschichte feststeht.

Nach diesen Feststellungen ist es nun Zeit, zu sehen, in wie weit diese Weise, das Reich einzurichten, die Gemüther in Ordnung halten und sowohl die Regierenden, als die Regierten so zusammenschliessen konnte, dass weder diese Rebellen, noch jene Tyrannen wurden.

Diejenigen, die ein Reich verwalten oder es besitzen, suchen alles Schlechte, was sie begehen, immer mit einem Schein des Rechts zu umhüllen und das Volk glauben zu machen, dass sie rechtschaffen damit gehandelt hätten, was sie auch leicht bewerkstelligen, wenn die ganze Auslegung des Rechts von ihnen allein abhängt. Denn es ist kein Zweifel, dass sie grade hieraus die grösste Freiheit ziehen, Alles zu unternehmen, was sie wollen und was ihnen ihre Begierde eingibt, und dass ihnen dagegen ein grosser Theil dieser Freiheit genommen werde, wenn das Recht der Gesetzesauslegung einem Andern zukommt, und wenn zugleich die wahre Auslegung derselben Allen so offen daliegt, dass Keiner über dieselbe in Zweifel seyn kann. Hieraus ist nun offenbar, dass den Oberhäuptern der Hebräer dadurch eine grosse Ursache zu Uebelthaten entzogen war, dass alles Recht, die Gesetze auszulegen, den Leviten allein gegeben worden war (s. 5. B. Mos. Cap. 21, V. 5 etc.), die keine Verwaltung des Reiches und noch keinen Antheil wie die Uebrigen besassen, und deren ganzes Schicksal und ganze Ehre von der richtigen Auslegung der Gesetze abhing; und dass f[illegible]r dem ganzen Volke geboten war, alle sieben Jahre sich [illegible] bestimmten Orte zu versammeln, wo der Hoheprie-

ster es die Gesetze kennen lehren sollte, und dass ausserdem ein Jeder für sich beständig und mit der grössten Aufmerksamkeit das Buch des Gesetzes lesen und abermals lesen sollte (s. 5. B. Mos. Cap. 31, V. 9 etc. und Cap. 6, V. 7). Die Oberhäupter mussten also, wenigstens um ihretwillen, sehr darauf bedacht seyn, Alles nach den vorgeschriebenen und Allen genugsam bekannten Gesetzen zu verwalten, wenn sie vom Volke hochgeehrt seyn wollten, von dem sie dann erwarten konnten, als Diener der Gottesregierung und als Stellvertreter Gottes verehrt zu werden; sonst konnten sie dem höchsten Hasse des Volkes, wie gewöhnlich der theologische ist, nicht entgehen. Hierzu, nämlich um das zügellose Gelüst der Oberhäupter zu beschränken, kam noch etwas Anderes von sehr grosser Wichtigkeit, dass nämlich das Kriegsheer aus allen Bürgern (Keinen vom zwanzigsten bis zum sechzigsten Jahre ausgenommen) gebildet wurde, und dass die Stammhäupter keinen fremden Soldaten für Sold anwerben konnten. Dieses, sage ich, war von sehr grosser Wichtigkeit; denn es ist sicher, dass die Fürsten blos durch ein Heer, dem sie Sold bezahlen, das Volk unterdrücken können; und ferner, dass sie nichts mehr fürchten, als die Freiheit eines Volksheeres, durch dessen Tapferkeit, Anstrengung und grossen Aufwand eigenen Blutes die Freiheit und der Ruhm des Reiches errungen worden ist. Desswegen fuhr Alexander, als er zum zweiten Mal gegen Darius streiten sollte, nachdem er den Rath des Parmenio gehört hatte, nicht ihn selber an, der den Rath gegeben, sondern den Polysperchon, der mit ihm übereinstimmte. Denn, wie Curtius 4. B. 13. Cap. sagt, er getraute sich nicht, den Parmenio, den er vor Kurzem härter als er gewollt, angefahren hatte, abermals zu schelten, und er konnte auch die Freiheit der Macedonier, die er, wie wir schon gesagt haben, am meisten fürchtete, nicht eher unterdrücken, als bis er die Anzahl der Soldaten durch die Gefangenen weit über die Anzahl der Macedonier vermehrt hatte; dann allerdings konnte er seinem leidenschaftlichen und durch die Freiheit der besten Bürger schon längst gedrückten Sinn freien Lauf lassen. Wenn daher diese Freiheit des Volksheeres schon die Häupter menschlicher Reiche, die gewöhnlich allen Siegesruhm sich allein anmassen, einschränkt, wie vielmehr musste sie die Oberhäupter der Hebräer beschränken, deren Krieger nicht für den Ruhm eines Fürsten, sondern Gottes Ehre fochten, und nur, wenn sie von Gott Bescheid empfangen hatten, eine Schlacht lieferten.

Hierzu kam ferner noch, dass alle Oberhäupter der Hebräer

durch das Band der Religion vereinigt waren. Wenn also einer von derselben abgefallen wäre und das göttliche Recht eines Jeden zu verletzen begonnen hätte, so hätte er desshalb von den Uebrigen als Feind betrachtet und mit Recht unterdrückt werden können.

Hierzu kam drittens die Furcht vor einem neuen Propheten. Bewies nämlich ein Mann von bewährtem Lebenswandel nur durch gewisse festgesetzte Zeichen, dass er ein Prophet sey, so hatte er eben dadurch das höchste Recht, zu gebieten, nämlich so wie Moses im Namen des ihm allein geoffenbarten, und nicht wie die Oberhäupter blos im Namen des durch den Hohenpriester befragten Gottes. Es ist auch kein Zweifel, dass solche Männer das unterdrückte Volk leicht an sich ziehen und es durch unbedeutende Zeichen zu Allem, was sie wollten, überreden konnten; während hingegen, wenn Alles richtig verwaltet war, das Oberhaupt bei Zeiten Sorge tragen konnte, dass der Prophet zuvor sich seinem Gerichte stellen und von ihm prüfen lassen musste, ob er ein Mann von bewährtem Lebenswandel sey, ob er sichere und unbezweifelbare Zeichen seiner Sendung habe, und endlich ob das, was er im Namen Gottes sagen wollte, mit der angenommenen Lehre und den allgemeinen Gesetzen des Vaterlandes übereinstimme. Fand sich nun, dass seine Zeichen nicht hinlänglich genügten, oder dass die Lehre eine neue war, so konnte er ihn von Rechtswegen zum Tode verurtheilen; im andern Falle wurde er blos auf die Autorität und das Zeugniss des Oberhauptes hin angenommen.

Viertens kam hinzu, dass das Oberhaupt an Adel nicht über den Andern stand, und dass nicht durch ein Recht des Blutes, sondern blos in Anbetracht seines Alters und seiner Tugend die Verwaltung des Reiches ihm zukam. Endlich kam noch hinzu, dass die Oberhäupter und das gesammte Kriegsheer nicht mehr Verlangen nach dem Kriege als nach dem Frieden haben konnten; denn das Kriegsheer bestand, wie wir gesagt haben, blos aus Bürgern; die Geschäfte des Kriegs sowohl, als des Friedens wurden also von eben denselben Menschen verwaltet. Wer also im Lager Soldat war, war zu Hause Bürger, und wer im Lager Führer war, war Richter im Gericht, und wer endlich im Lager Feldherr war, der war im Staate Oberhaupt. Niemand konnte also den Krieg um des Krieges willen, sondern Jeder nur des Friedens wegen und zum Schutze der Freiheit wünschen, und ein Oberhaupt vermied wohl so viel als möglich alle Neuerungen, um nicht gehalten zu seyn, den Hohenpriester anzugehen und ihm gegenüber seines

Ansehens baar zu stehen. — Diess über die Rücksichten, die die Oberhäupter innerhalb ihrer Grenzen hielten.

Nun müssen wir sehen, auf welche Art das Volk in Schranken gehalten wurde. Aber auch diese zeigen die Grundlagen des Reiches an. Denn wer seine Aufmerksamkeit nur ein wenig auf dieselben richten will, wird alsbald sehen, dass sie eine so besondere Liebe in den Gemüthern der Bürger erzeugen mussten, dass Einer schwerlich den Gedanken fassen konnte, das Vaterland zu verrathen oder von demselben abzufallen; dass vielmehr Alle so gestimmt seyn mussten, lieber das Aeusserste, als eine fremde Regierung zu ertragen. Denn nachdem sie ihr Recht auf Gott übertragen und den Glauben gewonnen hatten, dass ihr Reich das Reich Gottes sey, und dass sie allein die Kinder Gottes, die übrigen Nationen aber Gottes Feinde seyen, gegen welche sie desshalb den feindseligsten Hass hegten (denn auch das hielten sie für fromm, s. Ps. 139, V. 21, 22), so konnten sie nichts mehr verabscheuen, als einem Fremden den Eid der Treue zu schwören und ihm Gehorsam zu versprechen, und es konnte für sie keine grössere Schandthat und nichts Fluchwürdigeres erdacht werden, als das Vaterland, d. h. das Reich Gottes selbst, den sie anbeteten, zu verrathen. Ja es galt schon für eine Schandthat nur irgendwohin ausserhalb des Vaterlandes zur Niederlassung auszuziehen, weil der Gottesdienst, an welchen sie stets gebunden waren, nur auf vaterländischem Boden ausgeübt werden durfte, indem nur dieses Land allein für heilig, ein anderes aber für unrein und unheilig gelten sollte. Desswegen klagt David, weil er gezwungen war, aus dem Lande zu gehen, also vor Saul: „Wenn die, welche dich wider mich reizen, Menschen sind, sind sie verflucht, weil sie mich davon ausschliessen, zu wandeln in Gottes Erbtheil, und dagegen zu mir sprechen: geh und verehre fremde Götter.“ Und aus dieser Ursache wurde auch kein Bürger, welches hier vor Allem zu bemerken ist, mit Verbannung bestraft; denn wer sündigt, verdient zwar in Strafe, aber nicht in Frevel zu fallen. Die Liebe der Hebräer zu ihrem Vaterlande war also keine einfache Liebe, sondern Frömmigkeit, die, sowie der Hass gegen die übrigen Nationen, durch den täglichen Gottesdienst so gehegt und genährt wurde, dass sie zur andern Natur werden musste; denn ihr täglicher Gottesdienst war [von dem der andern Völker] nicht blos durchaus verschieden (wodurch es kam, dass sie durchaus eigenthümlich und von allen andern Nationen völlig abgesondert waren), sondern er war diesem auch ganz und gar entgegengesetzt. Es

musste daher aus einer Art von täglichem Vorwurfe ein beständiger Hass entstehen, der fester als irgend Etwas in den Gemüthern haften konnte, als ein Hass nämlich, der aus grosser Hingebung oder Frömmigkeit entsprungen war, und der für fromm gehalten wurde, und stärkeren und hartnäckigeren als diesen kann es wahrlich keinen geben. Es fehlte auch nicht an der gewöhnlichen Ursache, durch welche der Hass immer mehr und mehr angefeuert wird, nämlich an der Erwiederung desselben; denn die Völker mussten wiederum gegen sie den feindseligsten Hass hegen. Wie sehr aber dieses Alles, nämlich die Freiheit von menschlicher Herrschaft, die Ergebenheit gegen das Vaterland, das unbedingte Recht über alle Andere, und dass der Hass nicht nur erlaubt, sondern dass es sogar auch fromm war, Allen feind zu seyn, die Besonderheit der Sitten und Gebräuche, wie sehr alles dieses, sage ich, die Gemüther der Hebräer zu stärken geeignet war, Alles für das Vaterland mit ganz besonderer Standhaftigkeit und Tapferkeit zu erdulden, lehrt die Vernunft auf das Deutlichste und hat die Erfahrung selbst bezeugt; denn nie haben sie, so lange ihre Stadt stand, unter fremder Herrschaft aushalten können, und man nannte desshalb Jerusalem die aufrührerische Stadt (s. Hesra Cap. 4, V. 12, 15, 19). Das zweite Reich (das kaum ein Schatten vom ersten war, nachdem die Hohenpriester auch das Recht der Herrschaft an sich gerissen hatten) konnte nur äusserst schwer von den Römern zerstört werden, wie Tacitus selber im 2. B. s. Gesch. folgendermassen bezeugt. „Vespasian hatte den jüdischen Krieg zu Ende gebracht, und es war noch die Belagerung Jerusalems übrig, eine Arbeit, die mehr wegen des Volksgeistes und der Hartnäckigkeit seines Aberglaubens hart und schwierig war, als weil die Belagerten ausreichende Mittel zur Ertragung ihrer Nöthe übrig gehabt hätten.“ Aber ausser diesen Dingen, deren Schätzung blos von der Meinung abhängt, war noch etwas ganz Besonderes in diesem Reiche, was das Haltbarste ist, und wodurch die Bürger am meisten davon abgehalten werden mussten, an Abfall zu denken und jemals Lust zu bekommen, das Vaterland zu verlassen, nämlich die Rücksicht des Nutzens, der das Mark und Leben aller menschlichen Handlungen ist. Und dieser, sage ich, fand in dieser Staatsverfassung ganz besonders Statt. Denn nirgend besassen Bürger ihr Eigenthum mit grösserem Rechte, als die Unterthanen dieses Staates, die gleichen Antheil an Land und Feld besassen wie das Oberhaupt, und deren Jeder ewiger Herr seines Antheils war. Denn wenn Einer durch Armuth gezwungen, sein Grund-

stück oder seinen Acker verkauft hatte, so musste ihm bei dem Eintritt des Jubeljahres derselbe wieder von Neuem zugestellt werden, und in dieser Weise gab es noch andere Einrichtungen, damit Niemand um seinen festen Besitz gebracht werden könne. Ferner konnte die Armuth nirgends erträglicher seyn, als wo die Liebe gegen den Nächsten, d. h. gegen den Mitbürger mit der grössten Gewissenhaftigkeit ausgeübt werden musste, damit sie an ihrem Gott einen gnädigen König hätten. Den hebräischen Bürgern konnte es also nur in ihrem Vaterlande wohl ergehen, ausserhalb desselben aber war höchster Nachtheil und Schande. Ferner war, um sie nicht allein an ihren väterlichen Boden zu fesseln, sondern auch Bürgerkriege zu vermeiden und die Ursachen zu Streitigkeiten zu heben, Folgendes vornehmlich dienlich: dass Niemand Seinesgleichen, sondern nur Gott diente, und dass Wohlwollen und Liebe gegen den Mitbürger für die grösste Frömmigkeit gehalten wurde, die durch den gemeinschaftlichen Hass, den sie gegen andere Nationen, und diese wieder gegen sie, hegten, nicht wenig genährt wurde. Ausserdem war auch hierzu noch besonders die höchste Zucht des Gehorsams dienlich, in welcher sie Alle erzogen wurden, weil sie nämlich Alles nach bestimmter Vorschrift des Gesetzes thun mussten. Denn sie durften nicht beliebig pflügen, sondern nur in bestimmten Zeiten und Jahren und nur mit einer Gattung Vieh zugleich. So durften sie auch nur auf eine bestimmte Art und zu einer bestimmten Zeit säen und ernten, und ihr Leben war durchweg eine stete Uebung des Gehorsams (s. hierüber das 5. Cap. über den Nutzen der Ceremonien). Da sie nun durchaus an denselben gewöhnt waren, so musste er ihnen nicht mehr als Knechtschaft, sondern als Freiheit erscheinen, woraus sich auch ergeben musste, dass Niemand nach dem Verbotenen, sondern Jeden nur nach dem Gebotenen gelüstete. Hierzu scheint auch noch viel beigetragen zu haben, dass sie verbunden waren, sich zu gewissen Zeiten des Jahres der Musse und der Freude hinzugeben, und diess nicht, damit sie dadurch ihrem Herzensdrange, sondern damit sie Gott aus Herzensdrange gehorchten. Dreimal im Jahre waren sie Gottes Gäste (siehe 5. B. Mos. 16); am siebenten Tage jeder Woche sollten sie von aller Arbeit rasten und sich der Musse hingeben, und ausser diesen waren noch andere Zeiten bezeichnet, an welchen anständige Freudenfeier und Gastmahle nicht etwa blos zugelassen, sondern befohlen wurden; und ich glaube, dass kein wirksameres Mittel, die Gemüther der Menschen zu lenken, erdacht werden könne, als dieses; denn durch nichts werden die Gemüther mehr

gewonnen, als durch die Freude, die aus der Andacht, d. h. aus Liebe und Bewunderung zugleich entsteht. Sie konnten auch nicht leicht daran als an gewohnten Dingen Ueberdruss bekommen, denn der für festliche Tage bestimmte Gottesdienst war selten und mannigfach. Hierzu kam noch die höchste Ehrfurcht vor dem Tempel, die sie wegen seines eigenthümlichen Gottesdienstes und wegen der Dinge, die sie zu beobachten verbunden waren, ehe es Einem erlaubt war, hinein zu gehen, stets auf das Gewissenhafteste bewahrt haben, und zwar dergestalt, dass noch die jetzigen Juden nicht ohne grossen Schauder jene Schandthat Manasse's lesen, dass er sich nämlich unterfangen habe, ein Götzenbild im Tempel selbst aufzustellen. Auch gegen die Gesetze, die im innersten Heiligthume mit der höchsten Gewissenhaftigkeit bewahrt wurden, hegte das Volk nicht mindere Ehrfurcht. Man hatte also Murren und Vorurtheile des Volks hier nicht im Geringsten zu fürchten. Denn Niemand wagt über göttliche Dinge ein Urtheil zu fällen; sondern Allem, was ihnen unter Autorität eines göttlichen, im Tempel empfangenen Ausspruchs oder eines von Gott gegebenen Gesetzes befohlen wurde, mussten sie, ohne ihre Vernunft irgendwie zu Rathe zu ziehen, gehorchen. Und hiermit hoffe ich die Grundverfassung dieses Reiches zwar kurz, aber doch deutlich genug auseinandergesetzt zu haben.

Wir haben nun auch noch die Ursachen zu untersuchen, woher es gekommen sey, dass die Hebräer so vielmal von dem Gesetze abgefallen, warum sie so vielmal unterjocht worden seyen und warum endlich ihr Reich ganz habe zerstört werden können. Vielleicht wird aber hier Jemand sagen, das sey von der Hartnäckigkeit des Volkes gekommen. Das ist aber kindisch. Denn warum war diese Nation hartnäckiger als die übrigen? Etwa von Natur? Diese erschafft ja keine Nationen, sondern nur Individuen, die blos nach der Verschiedenheit der Sprache, der Gesetze und der Sitten, die sie angenommen haben, als Nationen unterschieden werden. Aus diesen beiden, nämlich aus den Gesetzen und Sitten, kann es nur herrühren, dass jede Nation ihre besondere Sinnesweise, ihre besonderen Zustände und endlich ihre besonderen Vorurtheile hat. Müsste man also zugeben, dass die Hebräer hartnäckiger als alle anderen Menschen gewesen seyen, so müsste dies einem Fehler in den Gesetzen oder in den von ihnen angenommenen Sitten zugeschrieben werden. Und in der That ist es wahr, dass, wenn Gott ihr Reich dauerhafter gewollt hätte, er auch die Rechte und Gesetze anders gegeben und eine andere Art

es zu verwalten, eingeführt haben würde. Was können wir also Anderes sagen, als dass sie ihren Gott erzürnt gemacht haben: nicht allein, wie Jeremias Cap. 32, V. 31 sagt, von der Gründung der Stadt, sondern schon von der Begründung der Gesetze an. Und dieses bezeugt auch Ezechiel Cap. 20, V. 25, indem er sagt: „Auch gab ich ihnen Satzungen, die nicht gut waren, und Rechte, nach welchen sie nicht leben konnten, darum, dass ich sie als unrein verwarf mit ihren Gaben, indem ich alle Oeffnung der Gebärmutter (d. h. alle Erstgeburt) verstiess, damit ich sie zerstörte, auf dass sie wüssten, dass ich Jehova bin." Um nun diese Worte und die Ursache der Zerstörung des Reichs recht zu verstehen, ist zu bemerken, dass die erste Absicht war, alle heiligen Verrichtungen den Erstgebornen und nicht den Leviten zu übergeben (s. 4. B. Mos. Cap. 8, V. 16, 17). Nachdem aber Alle, die Leviten ausgenommen, das Kalb angebetet hatten, so wurden die Erstgebornen verstossen und verworfen und die Leviten an ihrer Stelle erwählt (5. B. Mos. 10, V. 8). Diese Aenderung zwingt mich, je mehr ich sie erwäge, in die Worte des Tacitus auszubrechen, dass zu jener Zeit Gott nicht für ihre Sicherheit, sondern für ihre Bestrafung gesorgt habe. Und ich kann mich nicht genug wundern, dass in dem himmlischen Gemüthe der Zorn so gross gewesen sey, dass es die Gesetze selbst, die stets nur auf die Ehre, das Wohl und die Sicherheit des ganzen Volks abzwecken, mit der Absicht sich zu rächen und zur Bestrafung des Volkes gegeben haben sollte, so dass die Gesetze nicht mehr als Gesetze, d. h. als die Wohlfahrt des Volkes, sondern vielmehr als Strafen und Züchtigungen erschienen seyen. Denn alle Geschenke, die sie den Leviten und Priestern zu geben verbunden waren, so wie auch, dass man die Erstgebornen auslösen und den Leviten Geld für jeden Kopf geben musste, und dass es endlich den Leviten allein erlaubt war, ins Heiligthum zu gehen, das gemahnte sie beständig an ihre Unreinigkeit und Verwerfung. Die Leviten hatten dann auch immer etwas an sich, was man tadeln konnte. Denn es ist kein Zweifel, dass unter so vielen Tausenden viel ungestüme Aftertheologen sich werden befunden haben, weshalb das Volk geneigt war, die Handlungen der Leviten, die ohne Zweifel Menschen waren, zu beobachten, und wie es zu geschehen pflegt, wegen des Vergehens eines Einzigen, Alle anzuklagen. Daher beständig Murren, darauf Ueberdruss, müssige und verhasste und durch das Blut nicht mit ihnen verbundene Leute zu ernähren, besonders wenn das Getreide theuer war. Was Wunder

also, wenn in müssiger Zeit, sobald die offenbaren Wunder aufhörten, und es keine Männer von ganz ausserordentlichem Ansehen gab, der Geist des Volkes, gereizt und habgierig, lässig zu werden anfing, und endlich von dem, wenn auch göttlichen, doch ihm schimpflichen und auch verdächtigen Cultus abfiel und einen neuen wünschte, und dass die Oberhäupter, die stets nach Mitteln und Wegen trachten, um das höchste Recht der Regierung allein zu erlangen, dem Volke Alles zugaben und neue Gottesdienste einführten, um es sich zu verbinden und von dem Hohenpriester abwendig zu machen. Wäre der Staat der ersten Absicht gemäss eingerichtet worden, so hätten alle Stämme immer gleiches Recht und gleiche Ehre gehabt, und Alles würde aufs Beste gesichert gewesen seyn. Denn wer würde das heilige Recht seiner Blutsverwandten verletzen wollen? Wer würde lieber etwas Anderes wollen, als seine Blutsverwandten, Brüder und Eltern aus religiöser Ehrfurcht ernähren, als sich von ihnen in der Erklärung der Gesetze unterrichten lassen? Und wer würde endlich nicht von ihnen die göttlichen Aussprüche am liebsten erwarten? Ferner wären auf diese Art alle Stämme weit enger unter einander vereinigt geblieben, wenn nämlich Alle ein gleiches Recht zur Verwaltung der gottesdienstlichen Handlungen gehabt hätten; ja man würde sogar dann nichts zu befürchten gehabt haben, wenn selbst die Erwählung der Leviten eine andere Ursache als Zorn und Rache gehabt hätte. Aber wie wir gesagt haben, sie hatten ihren Gott erzürnt gemacht, der, dass ich die Worte Ezechiels abermals wiederhole, sie mit ihren Gaben als unrein verwarf und alle Erstgeburt verstiess, um sie zu zerstören. Diess wird überdiess durch die Geschichten selbst bestätigt. Sobald das Volk in der Wüste Musse genug zu haben anfing, so fingen viele Männer, und zwar nicht aus dem Pöbel an, diese Erwählung übel aufzunehmen und nahmen daher Anlass zu glauben, dass Moses nichts nach göttlichem Gebote, sondern Alles nach Belieben einrichte, weil er nämlich seinen Stamm vor allen auserwählt und das Recht des Hohenpriesteramts seinem Bruder auf ewige Zeiten ertheilt habe; wesshalb sie einen Aufruhr erregend zu ihm dringen, indem sie rufen, dass sie Alle gleich heilig seyen, und er selber widerrechtlich über Alle sich erhebe. Er konnte sie auch auf keine Weise beruhigen, sondern sie wurden Alle durch ein als Zeichen der Glaubwürdigkeit angewandtes Wunder ausgerottet, woraus ein neuer und allgemeiner Aufruhr des ganzen Volkes entstand, welches nämlich glaubte, jene wären nicht durch Gottes Gericht, sondern

durch eine List des Moses vertilgt worden, bis es sich endlich, nach einer grossen Niederlage oder Pest erschöpft, beruhigte, aber so, dass Alle lieber sterben als leben wollten. Es fand also damals mehr ein Nachlassen des Aufruhrs als ein Anfang der Eintracht statt. Diess bezeugt auch die Schrift folgendermassen im 5. B. Mos. Cap. 31, V. 21, wo Gott zu Moses, nachdem er ihm vorhergesagt hat, dass das Volk nach seinem Tode von dem Dienste Gottes abfallen werde, also spricht: „Denn ich kenne sein Gelüste und was es heute treibt, da ich es noch nicht in das Land geführt habe, das ich ihm geschworen habe.“ Und kurz darauf sagt Moses dem Volke selbst: „Denn ich kenne deinen Aufruhr und deine Hartnäckigkeit. Wenn ihr schon, während ich mit euch lebte, aufrührerisch gegen Gott waret, um wie viel mehr werdet ihr es nach meinem Tode seyn.“ Und so trug es sich, wie bekannt ist, auch wirklich zu. Daher die grossen Veränderungen und die grosse Zügellosigkeit in Allem, die Ueppigkeit und Schlaffheit, wodurch Alles in Verfall zu gerathen anfing, bis sie, oft unterjocht, das göttliche Recht gänzlich brachen und einen sterblichen König verlangten, damit der Königssitz des Reiches nicht der Tempel, sondern der Hof sey und alle Stämme nicht mehr hinsichtlich des göttlichen Rechts und des Hohenpriesterthums, sondern in Betracht der Könige Mitbürger blieben. Aber hieraus erwuchs ein unendlicher Stoff zu neuen Aufständen, aus welchen auch zuletzt der Untergang des ganzen Reiches erfolgte. Denn was können Könige weniger ertragen, als gefährdet zu regieren und einen Staat im Staate zu dulden? Die ersten, die aus Privatpersonen erwählt wurden, waren mit der Stufe der Würde, welche sie erstiegen hatten, zufrieden. Nachdem aber Söhne durch das Erbfolgerecht die Herrschaft erlangt hatten, fingen sie allmählig an, Alles zu verändern, um alles Recht der Regierung allein zu besitzen, dessen sie zum grössten Theil noch entbehrten, so lange das Recht der Gesetze nicht von ihnen, sondern von dem Hohenpriester abhing, der sie im Heiligthum bewahrte und dem Volke erklärte; und sie waren also wie Unterthanen an die Gesetze gebunden und konnten sie weder mit Recht abschaffen, noch mit gleicher Autorität neue erlassen; ferner, weil das Recht der Leviten den Königen wie den Unterthanen, als Laien verbot, die heiligen Aemter zu verwalten, und endlich weil die ganze Sicherheit ihrer Regierung blos von dem Willen eines Einzigen, der ein Prophet zu seyn schien, abhing, wovon sie Beispiele gesehen hatten. Denn mit wie grosser Freiheit befahl Samuel dem

Saul Alles und wie leicht konnte er, um einer einzigen Sünde willen, das Recht zu regieren dem David übertragen! So hatten sie einen Staat im Staate und regierten gefährdet. Um diess also zu überwinden, erlaubten sie, andere Tempel den Göttern zu weihen, damit ferner keine Befragung der Leviten mehr stattfände; sodann suchten sie Viele auf, die im Namen Gottes prophezeien sollten, um Propheten zu haben, die sie den wahren entgegen stellen könnten. Aber was sie auch unternahmen, nie konnten sie ihren Wunsch erreichen. Denn die Propheten, die sich auf Alles gefasst hielten, warteten die rechte Zeit ab, nämlich die Regierung des Nachfolgers, welche, solange noch die des Vorgängers in frischem Andenken ist, immer gefährdet ist. Sie konnten alsdann leicht durch göttliche Autorität einen feurigen und durch Tüchtigkeit hervorragenden König bewegen, dem göttlichen Recht wieder seine Geltung zu verschaffen und das Reich oder einen Theil desselben rechtmässig in Besitz zu nehmen. Aber auch die Propheten konnten auf diese Weise nichts fördern, denn wenn sie auch den Tyrannen aus dem Wege räumten, so blieben doch die Ursachen. Sie thaten also weiter nichts, als dass sie einen neuen Tyrannen durch vieles Bürgerblut erkauften. Die Uneinigkeiten und Bürgerkriege nahmen also kein Ende, die Ursachen aber der Verletzung des göttlichen Rechts blieben immer dieselben, und sie konnten auch nur mit dem ganzen Reiche zugleich verschwinden.

Hieraus sehen wir, wie die Religion in den Staat der Hebräer eingeführt worden ist, und wie dieses Reich hätte ewig seyn können, wenn der gerechte Zorn des Gesetzgebers bei ihm stehen zu bleiben zugelassen hätte. Weil diess aber nicht geschehen konnte, so musste es endlich zu Grunde gehen. Und hier habe ich nur von dem ersten Reiche gesprochen. Denn das zweite war kaum ein Schatten des ersten, da sie an das Recht der Perser gebunden waren, deren Unterthanen sie waren; und nachdem sie ihre Freiheit erlangt hatten, rissen die Hohenpriester das Recht der fürstlichen Würde an sich, wodurch sie eine unumschränkte Herrschaft erhielten. Daher die ungeheure Sucht der Priester, zu regieren und zugleich das Hohepriesteramt zu erlangen. Desshalb war es ganz unnöthig, über dieses zweite Reich mehr zu sagen. Ob aber das erste, wie wir es als dauerhaft aufgefasst haben, nachahmbar, oder ob es gottgefällig sey, es so weit das geschehen kann, nachzuahmen, diess wird aus dem Folgenden erhellen. Hier möchte ich nur noch das zum Beschluss bemerken, worauf wir

schon oben hingedeutet haben, dass nämlich aus dem, was wir in diesem Capitel dargethan haben, fest stehe, dass das göttliche oder Religionsrecht aus Vertrag entspringe, ohne welchen es kein Anderes giebt, als das natürliche; desswegen waren die Hebräer durch das Religionsgebot zu keiner Pietät gegen Völker verbunden, die nicht mit in dem Vertrage waren, sondern nur gegen ihre Mitbürger.

Achtzehntes Capitel.

Aus dem Staate und den Geschichten der Hebräer werden einige politische Lehrsätze gefolgert.

Obgleich das Reich der Hebräer, wie wir es im vorigen Capitel aufgefasst haben, hätte ewig seyn können, so kann es doch nunmehr Niemand nachahmen, und es ist auch nicht rathsam. Denn wenn Einer sein Recht Gott übertragen wollte, so müsste er darüber, wie die Hebräer gethan haben, mit Gott ausdrücklich einen Vertrag schliessen, und es würde also nicht allein die Einwilligung der ihr Recht Uebertragenden, sondern auch die Gottes, auf welchen man das Recht zu übertragen hätte, erforderlich seyn. Gott hat aber dem entgegen durch die Apostel geoffenbart, dass der Bund mit Gott nicht mehr mit Dinte, noch auf steinerne Tafeln, sondern durch den Geist Gottes in das Herz geschrieben werde. Ferner könnte auch eine solche Regierungsform vielleicht nur solchen nützlich seyn, die für sich allein und ohne Verkehr nach Aussen leben, sich innerhalb ihrer Grenzen einschliessen und von der übrigen Welt abgesondert seyn wollten, keineswegs aber solchen, denen es nothwendig ist, Verkehr mit Andern zu haben. Eine solche Regierungsform kann also nur für die Wenigsten vortheilhaft seyn. Wenn sie aber auch nicht durchgängig nachahmlich ist, so hat sie doch Vieles gehabt, was wenigstens angemerkt zu werden sehr werth ist und was vielleicht nachzuahmen sehr gerathen wäre. Weil es aber, wie ich bereits erinnert habe, meine Absicht nicht ist, ausdrücklich vom Staate zu sprechen, so werde ich das Meiste davon unberührt lassen, und nur das, was zu meinem Zwecke dient, bemerken. Nämlich dass es dem Reiche Gottes nicht widerstreite, eine höchste Majestät zu wählen, damit sie das höchste Recht der Regierung besitze. Denn nachdem die Hebräer ihr Recht auf Gott übertragen hatten, übergaben sie dem Moses das höchste

Recht zu regieren; und dieser hatte also allein die Befugniss, im Namen Gottes Gesetze zu erlassen und abzuschaffen, Diener des Heiligthums zu wählen, zu richten, zu lehren und zu strafen, und überhaupt Allen in Allem unumschränkt zu gebieten. Ferner, dass die Diener des Heiligthums, obwohl sie Ausleger der Gesetze waren, dennoch nicht die Befugniss hatten, die Bürger zu richten, noch Einen zu excommuniciren, denn dieses kam nur den aus dem Volke erwählten Richtern und Oberhäuptern zu. (S. Josua Cap. 6, V. 26, Richter Cap. 21, V. 18 und 1. B. Samuels Cap. 14, V. 24.) Wollen wir auch auf die Erfolge der Hebräer und ihre Geschichten unsere Aufmerksamkeit richten, so werden wir ausserdem noch Anderes finden, das auch werth ist bemerkt zu werden, nämlich:

I. dass es nicht eher Religionssecten gegeben habe, als nachdem die Hohenpriester im zweiten Reiche die Befugniss erlangt hatten, Gebote zu erlassen und die Regierungsgeschäfte zu handhaben; und damit diese Befugniss beständig fortdauern möchte, rissen sie das Recht der fürstlichen Würde an sich und wollten endlich Könige genannt seyn. Der Grund liegt auf der Hand; nämlich im ersten Reiche konnten keine Gebote im Namen des Hohenpriesters ausgehen, da sie kein Recht Gebote zu erlassen, sondern nur, wenn sie von den Oberhäuptern oder Rathsversammlungen befragt wurden, Antworten Gottes zu geben hatten, und desshalb konnten sie keine Lust haben, Neuerungen zu gebieten, sondern nur die gewohnten und angenommenen Einrichtungen zu verwalten und zu schützen. Denn sie konnten auf keine andere Weise ihre Freiheit gegen den Willen der Stammeshäupter sicher bewahren, als wenn sie die Gesetze unverletzt erhielten. Nachdem sie aber auch die Macht, die Regierungsgeschäfte zu handhaben, und neben dem Hohenpriesteramte auch das Recht der fürstlichen Würde erlangt hatten, so begann Jeder, sowohl in Religions- als in allen andern Sachen den Ruhm seines Namens zu suchen, indem er nämlich Alles kraft seiner hohenpriesterlichen Autorität bestimmte, und täglich Neues über Ceremonien, Glauben und Alles gebot, was nach ihrem Willen eben so heilig und von gleicher Autorität wie die Gesetze des Moses seyn sollte. Und hierdurch geschah es, dass die Religion in verderblichen Aberglauben ausartete und der wahre Sinn und die Auslegung der Gesetze verfälscht wurde; wozu auch noch kam, dass die Hohenpriester, als sie zu Anfange der Wiederherstellung nach der Erlangung der fürstlichen Würde trachteten, dem Volke, um es an sich zu ziehen, in Allem willfahrten, indem sie nämlich die Handlungen desselben,

wenn sie auch gottlos waren, billigten und die Schrift seinen schändlichsten Sitten anpassten. Wenigstens bezeugt diess Malachias mit höchst bündigen Worten von ihnen. Denn nachdem er die Priester seiner Zeit gescholten hat, indem er sie Verächter des göttlichen Namens nennt, fährt er also fort sie zu züchtigen: „Des Priesters Lippen bewahren die Wissenschaft, und das Gesetz wird aus seinem Munde gesucht, weil er ein Sendbote Gottes ist. Ihr aber seyd von dem Wege abgewichen; ihr habt gemacht, dass das Gesetz Vielen ein Anstoss ist. Ihr habt den Bund Levi verderbt, spricht der Gott der Heerscharen." Und so fährt er ferner fort sie zu verklagen, weil sie die Gesetze nach Gutdünken auslegten und keine Rücksicht auf Gott, sondern nur auf die Personen nahmen. Aber gewiss ist es, dass die Hohenpriester diess niemals so vorsichtig thun konnten, dass es nicht von den Klügern bemerkt worden wäre, die daher mit wachsender Kühnheit behaupteten, dass man keine anderen Gesetze zu halten brauche, als die, welche geschrieben waren; übrigens brauche man die Verordnungen, welche die betrogenen Pharisäer (die, wie Josephus in seinen Alterthümern erzählt, grösstentheils aus dem gemeinen Volke bestanden) Ueberlieferungen der Väter nannten, durchaus nicht zu beobachten. Wie dem auch gewesen sey, so können wir doch keineswegs zweifeln, dass die Liebedienerei der Hohenpriester, ihre Verderbung der Religion und der Gesetze und die unglaubliche Vermehrung derselben sehr starke und häufige Gelegenheit zu Streitigkeiten und Gezänke gegeben haben, die niemals beigelegt werden konnten. Denn fangen die Menschen in der Hitze des Aberglaubens, indem die Obrigkeit die eine Partei unterstützt, zu streiten an, so können sie auf keine Weise zur Ruhe gebracht werden, sondern müssen nothwendig in Sekten zerfallen.

II. Ist bemerkenswerth, dass die Propheten, die nämlich Privatmänner waren, durch ihre Freiheit, zu ermahnen, zu schelten und zu rügen, die Menschen mehr gereizt als gebessert haben, die doch leicht zu lenken waren, wenn sie von den Königen ermahnt oder bestraft wurden. Ja, sie waren sogar frommen Königen oft unerträglich, wegen der Befugniss, die sie hatten, zu beurtheilen, was fromm und was gottlos gehandelt sey, und sogar die Könige selbst zu züchtigen, wenn sie irgend eine öffentliche oder Privatangelegenheit ihrem Urtheile zuwider zu betreiben wagten. Der König Asa, der nach dem Zeugniss der Schrift fromm regiert hat, liess den Propheten Hananias in die Stampfmühle einsperren (s. 2. Chron. Cap. 16), weil er sich unterstand, ihn wegen des mit dem Könige

von Aramaca geschlossenen Bündnisses frei zu tadeln und zu schelten, und ausser diesem finden sich noch andere Beispiele, welche zeigen, dass durch dergleichen Freiheit der Religion mehr geschadet als genutzt worden sey; jetzt nicht zu gedenken, dass auch daraus, dass sich die Propheten ein so grosses Recht vorbehielten, grosse Bürgerkriege entstanden sind.

III. Ist auch bemerkenswerth, dass, so lange das Volk die Herrschaft besass, es nur einen Bürgerkrieg hatte, der aber gänzlich wieder getilgt wurde; und die Sieger erbarmten sich der Ueberwundenen dergestalt, dass sie auf alle Weise dafür sorgten, sie wieder in ihre alte Würde und Macht einzusetzen. Nachdem aber das Volk, das gar nicht an Könige gewöhnt war, die erste Regierungsform in die monarchische verwandelt hatte, nahmen die Bürgerkriege fast gar kein Ende, und sie lieferten so erbitterte Schlachten, dass sie alles sonst Ueberlieferte überstiegen. Denn in einer einzigen Schlacht wurden (was fast unglaublich ist) 500,000 Israeliten von den Juden getödtet, und in einer andern tödten dagegen die Israeliten viele Juden (die Zahl ist in der Schrift nicht angegeben), nehmen den König selbst gefangen, reissen die Mauer von Jerusalem fast gänzlich nieder, plündern selbst den Tempel gänzlich (um die Gränzenlosigkeit ihres Zornes zu zeigen), und mit einer ungeheuern Beute ihrer Brüder beladen, von Blut gesättigt, legen sie, nachdem sie Geiseln empfangen und den König in seinem nun fast ganz verwüsteten Reiche zurückgelassen haben, die Waffen nieder, nicht durch das gegebene Wort, sondern durch die Schwäche der Juden gesichert. Denn nach wenigen Jahren, als sich die Juden wieder erholt haben, liefern sie abermals eine neue Schlacht, worin die Israeliten wieder Sieger sind, 120,000 Juden morden, ihre Weiber und Kinder, 200,000 an der Zahl, in die Gefangenschaft führen und wieder grosse Beute wegschleppen; und durch diese und andere Schlachten, die in den Geschichten nur oberflächlich erzählt werden, aufgerieben, wurden sie endlich den Feinden zum Raube. Wenn wir ferner die Zeiten erwägen wollen, in denen sie eines vollkommenen Friedens geniessen durften, so werden wir einen grossen Unterschied finden. Denn vor den Königen haben sie oft vierzig und sogar einmal (was über alle Erwartung geht) achtzig Jahre lang ohne äussern oder innern Krieg einträchtig zugebracht. Nachdem aber Könige die Herrschaft erlangt hatten, so lesen wir von Allen, den einzigen Salomo ausgenommen (dessen Tüchtigkeit, d. h. Weisheit, besser im Frieden als im Krieg bestehen konnte), dass sie

Kriege geführt haben, weil man nicht mehr, wie vordem, für Frieden und Freiheit, sondern für den Ruhm zu kämpfen hatte, wozu dann noch die verderbliche Sucht zu herrschen kam, die den Meisten den Weg zur Herrschaft sehr blutig machte. Endlich blieben die Gesetze, so lange die Volksherrschaft dauerte, unverfälscht, und sie wurden standhafter beobachtet. Denn vor den Königen gab es sehr wenige Propheten, die das Volk ermahnten; nach der Wahl eines Königs aber gab es ihrer sehr viele zu gleicher Zeit. Denn Habadias befreite hundert von der Metzlung und verbarg sie, damit sie nicht mit den übrigen ermordet würden. Wir sehen auch nicht, dass das Volk von irgend welchen falschen Propheten eher betrogen worden ist, als nachdem es die Herrschaft an die Könige abgetreten hatte, denen die Meisten zu willfahren trachten. Hierzu kommt noch, dass das Volk, dessen Sinn, je nach Beschaffenheit der Umstände, hoch oder niedrig gestellt ist, sich in Unglücksfällen leicht besserte und zu Gott bekehrte, die Gesetze wieder herstellte und sich auf diese Weise auch aus aller Gefahr heraushalf. Hingegen die Könige, deren Gemüther immer gleich stolz sind und die sich nicht ohne Schwäche beugen können, hingen den Lastern hartnäckig bis zum letzten Untergang der Stadt an.

Hieraus sehen wir auf das Deutlichste:

1) wie verderblich es sowohl für die Religion als für den Staat ist, den Dienern des Heiligthums irgend ein Recht einzuräumen, Verfügungen zu erlassen und Regierungsgeschäfte zu besorgen; und dass hingegen Alles weit beständiger sich gestalte, wenn diese so eingeschränkt werden, dass sie nur auf Befragen Bescheid geben und unterdessen nur das Angenommene und Gebräuchlichste lehren und ausüben.

2) Wie gefährlich es sey, rein spekulative Dinge auf das göttliche Recht zu beziehen und Gesetze über Meinungen zu erlassen, über welche die Menschen zu streiten pflegen oder streiten können. Denn da ist die gewaltsamste Herrschaft, wo Meinungen, die eines Jeden Recht sind, dessen Niemand sich begeben kann, als Verbrechen behandelt werden; ja, wo das geschieht, pflegt die Wuth des Pöbels am meisten zu regieren. So liess Pilatus Christum, den er als unschuldig erkannt hatte, kreuzigen, um der Wuth der Pharisäer nachzugeben. Ferner begannen auch die Pharisäer, um die Reicheren aus ihren Ehrenstellen zu vertreiben, Fragen über die Religion aufzuwerfen und die Sadducäer der Gottlosigkeit zu beschuldigen; und nach diesem Beispiel der Pharisäer haben überall die schändlichsten Heuchler, von gleicher Wuth getrieben, die sie

Eifer für das göttliche Recht nennen, Männer verfolgt, die durch Rechtschaffenheit ausgezeichnet, durch Tüchtigkeit berühmt und desshalb dem grossen Haufen missliebig waren, indem sie nämlich öffentlich deren Meinungen verfluchten und die wilde Menge zur Wuth gegen sie entflammten. Und diese freche Zügellosigkeit kann, weil sie mit dem Scheine der Religion bemäntelt wird, nicht leicht in Schranken gehalten werden, besonders da, wo die höchsten Gewalten eine Sekte eingeführt haben, von der sie nicht selbst die Urheber sind, weil sie alsdann nicht als Ausleger des göttlichen Rechts, sondern als Sektirer, d. h. als solche aufgefasst werden, die die Lehrer der Sekte als Ausleger des göttlichen Rechts anerkennen; und desswegen pflegt die Autorität der Obrigkeiten in diesen Dingen bei dem Volke gar wenig zu gelten, aber sehr viel die Autorität der Lehrer, und sie glauben, dass sich selbst die Könige den Auslegungen derselben unterwerfen müssten. Um diese Uebel also zu vermeiden, kann nichts Sichreres für den Staat erdacht werden, als wenn man Frömmigkeit und Religionsübung in die Handlungen allein, d. h. allein in die Ausübung des Wohlwollens und der Gerechtigkeit setzt und über die übrigen Dinge einem Jeden das Urtheil frei lässt, doch hiervon später ausführlicher.

3) Sehen wir, wie nothwendig es sowohl für den Staat, als für die Religion sey, den höchsten Gewalten das Recht zuzugestehen, über das, was recht und unrecht sein soll, zu entscheiden. Denn wenn dieses Recht, über Handlungen zu entscheiden, selbst den göttlichen Propheten nicht ohne grossen Nachtheil für Staat und Religion zugestanden werden konnte, so wird man es viel weniger denen zugestehen können, die weder künftige Begebenheiten vorher zu sagen wissen, noch Wunder zu thun im Stande sind. Hiervon will ich aber im Folgenden ausdrücklich handeln.

4) Endlich sehen wir, wie verderblich es für ein Volk ist, das nicht gewohnt ist, unter Königen zu leben und schon feststehende Gesetze hat, einen Monarchen zu wählen. Denn es wird weder selbst eine so starke Regierung ertragen, noch wird die königliche Autorität Gesetze und Volksrechte dulden können, die ein Anderer von geringerer Autorität eingeführt hat, und noch viel weniger wird sie sich entschliessen können, sie zu vertheidigen, besonders da bei ihrer Einführung gar keine Rücksicht auf einen König, sondern blos auf das Volk oder die Versammlung, die sich im Besitze der Herrschaft dachte, genommen werden konnte; und

desshalb würde der König, wenn er die alten Rechte des Volks vertheidigen wollte, mehr sein Diener als sein Herr zu seyn scheinen. Ein neuer Monarch wird aber eifrigst bemüht seyn, neue Gesetze aufzustellen, die Rechte des Reiches zu seinem Vortheile umzuwandeln und das Volk dazu zu bringen, dass es den Königen ihre Würde nicht so leicht nehmen, als geben könne. Ich kann hier aber auch durchaus nicht unbemerkt lassen, dass es auch nicht minder gefährlich sey, einen König aus dem Wege zu räumen, wenn es auch in jeder Weise entschieden wäre, dass er ein Tyrann ist. Denn ein Volk, das an königliche Autorität gewöhnt und nur durch diese im Zaume gehalten ist, wird eine geringere verachten und seinen Spott mit ihr treiben; es wird also, wenn es einen aus dem Wege räumt, gerade wie ehemals die Propheten, nothwendig einen Andern an des vorigen Stelle erwählen müssen, und dieser wird nicht freiwillig, sondern nothwendig ein Tyrann seyn. Denn wie wird er die Hände der Bürger blutig vom Königsmorde sehen können und wie sie sich des Mordes als einer wohl vollbrachten That rühmen, den sie nur, um ein Beispiel für ihn allein aufzustellen, begangen haben? Wahrlich, wenn er König sein und nicht das Volk als Richter der Könige und als für seinen Herrn anerkennen, noch gefährdet regieren will, so muss er den Tod des vorigen Königs rächen und jenem gegenüber um seinetwillen ein Beispiel aufstellen, damit sich das Volk nicht wieder erkühne, ein solches Verbrechen zu begehen. Aber er wird den Tod des Tyrannen nicht leicht durch den Mord von Bürgern rächen können, ohne zugleich auch die Sache des vorigen Tyrannen zu vertheidigen, seine Handlungen zu billigen und folglich ganz in die Fussstapfen des vorigen Tyrannen zu treten. Daher kam es also, dass das Volk zwar oft seine Tyrannen wechseln, aber nie dieselben abschaffen und nie die monarchische Regierung in eine andere von anderer Form umwandeln konnte. Ein verhängnissvolles Beispiel hiervon hat das englische Volk gegeben, das Ursachen suchte, seinen Monarchen unter dem Scheine des Rechts aus dem Wege zu räumen. Allein nachdem er aus dem Wege geräumt war, war es nichts weniger zu thun im Stande, als die Regierungsform zu verändern. Sondern nach vielem Blutvergiessen kam es endlich dahin, dass einem neuen Monarchen mit einem andern Namen gehuldigt wurde (als ob es sich blos um den Namen gehandelt hätte), und dieser konnte auf keine andere Weise bestehen, als dass er den königlichen Stamm von Grund aus vertilgte, die Freunde des Königs oder die, welche der Freundschaft mit ihm verdächtig

waren, tödtete, und die Musse des Friedens, da sie Murren zu erzeugen geeignet ist, durch Krieg störte, damit der grosse Haufe, durch neue Dinge eingenommen und beschäftigt, seine Gedanken von dem Königsmord anderswohin lenke. Das Volk bemerkte daher zu spät, dass es für das Heil seines Vaterlandes weiter nichts gethan habe, als dass es das Recht des gesetzmässigen Königs verletzt und alle Dinge in einen schlimmern Zustand gebracht habe; es beschloss also, den gethanen Schritt, wenn es anginge, wieder rückgängig zu machen, und ruhete nicht eher, als bis es Alles wieder in seinen vorigen Zustand zurückversetzt sah. Vielleicht wird aber Jemand aus dem Beispiele des römischen Volks den Einwurf machen, dass das Volk einen Tyrannen aus dem Wege räumen könne. Aber ich glaube, dass unsere Ansicht eben dadurch vollkommen bestätigt werde. Denn obgleich das römische Volk einen Tyrannen weit leichter aus dem Wege räumen und die Regierungsform verändern konnte, desshalb, weil das Volk selbst das Recht hatte, einen König und seinen Nachfolger zu erwählen, und weil es (aus Aufrührern und Verbrechern zusammengelaufen) noch nicht gewohnt war, Königen zu gehorchen (denn von sechs Königen, die es zuvor gehabt hatte, hatte es drei umgebracht), so that es demungeachtet weiter nichts, als dass es statt eines einzigen mehrere Tyrannen wählte, die es beständig in äusserlichen und innerlichen Kriegen jämmerlich verwickelt gehalten haben, bis endlich die Herrschaft wieder an einen Monarchen fiel, auch nur mit Veränderung des Namens, wie in England. Was aber die holländischen Staaten betrifft, so haben diese, so viel wir wissen, niemals Könige gehabt, sondern Grafen, welchen niemals das Recht der Herrschaft übertragen worden ist. Denn die hochmögenden Staaten von Holland haben, wie sie selbst in einer zur Zeit des Grafen von Leicester von ihnen erlassenen Beweisführung kundmachen, sich stets die Befugniss vorbehalten, eben diese Grafen an ihre Pflicht zu gemahnen, und haben sich auch die Macht behalten, diese ihre Befugniss und die Freiheit der Bürger zu vertheidigen, und sie, wenn sie in Tyrannen ausarteten, zur Rechenschaft zu ziehen und so einzuschränken, dass sie ohne Bewilligung und Zustimmung der Staaten nichts thun konnten. Hieraus folgt, dass das Recht der höchsten Majestät, welches der letzte Graf allerdings an sich zu reissen versuchte, beständig den Staaten zustand; sie sind also keineswegs von ihm abgefallen, als sie ihre fast schon verlorne alte Herrschaft wieder herstellten. Durch diese Beispiele wird also das, was wir gesagt haben, durchweg bestätigt,

dass nämlich die Form jeder Regierung nothwendig beibehalten werden muss, und nicht ohne Gefahr des gänzlichen Unterganges derselben verändert werden kann. Und diess ist es, was ich hier für bemerkenswerth hielt.

Neunzehntes Capitel.

Es wird gezeigt, dass das Recht über geistliche Dinge durchweg den höchsten Staatsgewalten zustehe, und dass die äusserliche Ausübung der Religion dem Frieden des Staats gemäss eingerichtet werden müsse, wenn wir Gott recht gehorchen wollen.

Als ich oben sagte, dass diejenigen, die die Herrschaft innehaben, allein das Recht zu Allem besässen, und dass alles Recht von ihrem Beschlusse allein abhänge, habe ich hierunter nicht blos das bürgerliche, sondern auch das geistliche Recht verstehen wollen, denn sie müssen auch die Ausleger und Vollstrecker des letztern seyn. Und dieses will ich hier ausdrücklich bemerken und in diesem Capitel ausdrücklich davon handeln, weil es sehr Viele gibt, die durchaus verneinen, dass dieses Recht, nämlich das Recht über geistliche Dinge, den höchsten Gewalten zustehe und sie nicht als Ausleger des göttlichen Rechts anerkennen wollen. Und daher nehmen sie sich auch die unberechtigte Freiheit, dieselben anzuklagen, öffentlich zu verspotten, ja sogar (wie einst Ambrosius den Kaiser Theodosius) von der Kirche zu excommuniciren. Dass sie aber auf solche Weise die Regierung spalten, ja sogar selbst nach der Regierung streben, werden wir unten noch in diesem selbigen Capitel sehen. Vorher nämlich will ich zeigen, dass die Religion nur durch den Beschluss derjenigen, die das Recht zu regieren haben, eine Rechtskraft erhalte, und dass Gott keine besondere Herrschaft über die Menschen habe, als nur durch die, welche die Regierung innehaben, und dass ausserdem der Gottesdienst und die Ausübung der Frömmigkeit dem Frieden und Nutzen des Staates gemäss eingerichtet werden und folglich von den höchsten Gewalten allein bestimmt werden muss, die also auch die Ausleger derselben seyn müssen. Ich rede ausdrücklich von der Ausübung der Frömmigkeit und dem äusserlichen Gottesdienste, nicht aber von der Frömmigkeit selbst und der innerlichen Gottes-

dienste oder den Mitteln, wodurch der Geist im Innern veranlasst wird, Gott mit ganzem Gemüthe zu verehren. Denn der innere Gottesdienst und die Frömmigkeit selbst steht in der Befugniss eines Jeden (wie wir zu Ende des 7. Capitels gezeigt haben), die auf keinen Andern übertragen werden kann. Ferner, was ich hier unter Reich Gottes verstehe, das steht, wie ich glaube, sattsam aus dem 14. Capitel fest. Denn in dem haben wir gezeigt, dass derjenige das Gesetz Gottes erfüllt, der Gerechtigkeit und Liebe nach Gottes Befehl ausübt. Und daraus folgt, dass dasjenige das Reich Gottes ist, worin Gerechtigkeit und Liebe die Kraft eines Rechts und Gebotes haben. Und ich erkenne hier keinen Unterschied an, ob Gott die wahre Uebung der Gerechtigkeit und Liebe durch die natürliche Vernunft, oder ob er sie durch Offenbarung lehre und befehle; denn es kommt nicht darauf an, wie diese Uebung geoffenbart worden sey, wenn sie nur das höchste Recht behauptet und den Menschen als höchstes Gesetz gilt. Wenn ich also nun zeige, dass Gerechtigkeit und Liebe die Kraft eines Rechtes und Gebotes nicht anders als durch das Recht der Regierung erhalten könne, so werde ich leicht daraus schliessen, da das Recht der Regierung den höchsten Gewalten allein zukommt, dass die Religion lediglich durch den Rathschluss derer, die das Recht zu regieren haben, Rechtskraft empfange, und dass Gott keine besondere Herrschaft über die Menschen habe, als durch diejenigen, die die Regierung innehaben. Dass aber die Uebung der Gerechtigkeit und Liebe nur durch das Recht der Regierung eine Rechtskraft erhalte, erhellt aus dem Vorhergehenden. Denn wir haben im 16. Capitel gezeigt, dass im Naturzustande die Vernunft nicht mehr Recht habe als der Trieb, sondern dass sowohl die, die nach den Gesetzen des Triebes, als die, die nach den Gesetzen der Vernunft leben, ein Recht zu Allem haben, was sie können. Aus diesem Grunde konnten wir im Naturzustande weder Sünde, noch Gott als einen die Menschen um ihrer Sünde willen strafenden Richter auffassen, sondern wir fanden, dass Alles nach den allgemeinen Gesetzen der gesammten Natur sich zutrage, und dass derselbe Zufall (um mit Salomo zu reden) den Gerechten und Gottlosen, den Reinen und Unreinen etc. treffe, und weder Gerechtigkeit noch Liebe irgend Statt finde, dass es aber, um den Lehren der wahren Vernunft, d. h. (wie wir im 4. Capitel vom göttlichen Gesetz gezeigt haben) den göttlichen Lehren selbst, die unbeschränkte Rechtskraft zu verschaffen, nöthig gewesen sey, dass sich Jeder seines natürlichen Rechts begab, und dass es Alle auf

Alle oder auf Einige oder auf Einen übertrugen; und nun erst wurden wir zum erstenmale inne, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, was Billigkeit und Unbilligkeit sey. Gerechtigkeit also und überhaupt alle Lehren der wahren Vernunft und folglich auch die Liebe gegen den Nächsten erhalten lediglich von dem Rechte der Regierung d. h. (nach dem, was wir in demselben Capitel gezeigt haben) nur durch Rathschluss derer, die das Recht, zu regieren, haben, die Kraft eines Rechts oder Gebotes; und weil, wie ich schon gezeigt habe, das Reich Gottes blos in der Rechtskraft der Gerechtigkeit und Liebe oder der wahren Religion besteht, so folgt, wie wir wollten, dass Gott nur durch diejenigen, die die Regierung innehaben, eine Herrschaft über die Menschen habe, und es ist also, sage ich, einerlei, ob wir die Religion als durch das natürliche Licht oder durch ein prophetisches geoffenbart auffassen. Denn der Beweis ist ein allgemeiner, da die Religion dieselbe und von Gott gleicher Weise geoffenbart ist, man mag diese oder jene Art, wie sie den Menschen bekannt geworden ist, annehmen, und desswegen war es auch, damit die prophetisch geoffenbarte Religion bei den Hebräern Rechtskraft erhalte, nothwendig, dass sich ein Jeder von ihnen zuvor seines natürlichen Rechts begab, und dass Alle in gemeinsamer Uebereinstimmung festsetzten, nur dem zu gehorchen, was ihnen von Gott prophetisch geoffenbart würde, ganz auf eben die Art, wie wir gezeigt haben, dass es in einem demokratischen Staate geschehe, wo Alle in gemeinsamer Uebereinstimmung beschliessen, blos nach der Vorschrift der Vernunft zu leben. Und obgleich die Hebräer überdiess ihr Recht Gott übertragen haben, so konnten sie diess doch mehr dem Geiste nach als in der That thun; denn im Grunde behielten sie (wie wir oben gesehen haben) das Recht der Herrschaft unbeschränkt, bis sie es auf Moses übertrugen, der auch von dieser Zeit an unbeschränkt König blieb, und durch den allein Gott die Hebräer regierte. Ferner konnte Moses auch aus diesem Grunde (weil nämlich die Religion blos durch das Recht der Herrschaft eine Rechtskraft erhält) diejenigen nicht bestrafen, die vor dem Vertrage, und folglich zu einer Zeit, wo sie noch ihre eigenen Herren waren, den Sabbat verletzten (s. 2. B. Mos. 16, 27 u. f.), wie er nach dem Vertrage thun konnte (s. 4. B. Mos. 15, 36), nachdem sich nämlich Jeder seines natürlichen Rechts begeben und der Sabbat durch das Recht der Herrschaft die Kraft eines Gebotes erhalten hatte. Endlich hörte auch aus diesem Grunde nach der Zerstörung des hebräischen Reichs die geoffenbarte Reli-

gion auf, Rechtskraft zu haben; denn wir können durchaus nicht bezweifeln, dass, sobald die Hebräer ihr Recht dem Könige von Babylon übertragen hatten, sofort auch die Herrschaft Gottes und das göttliche Recht aufgehört habe. Denn eben dadurch wurde der Vertrag, vermöge dessen sie Allem, was Gott sprechen würde, zu gehorchen gelobt hatten, und der die Grundlage der Herrschaft Gottes war, gänzlich aufgehoben, und sie konnten denselben nicht weiter halten, da sie ja von dieser Zeit an nicht mehr von sich selbst (wie als sie sich in der Wüste oder in ihrem Vaterlande befanden), sondern von dem Könige zu Babylon abhingen, dem sie in Allem (wie wir im 16. Capitel gezeigt haben) zu gehorchen verbunden waren, wozu sie auch Jeremias Cap. 29, V. 7 ausdrücklich ermahnt. „Sorgt, sagt er, für den Frieden des Staates, in welchen ich euch gefangen geführt habe .... Denn bei seinem Wohl wird es euch wohlergehen.“ Sie konnten aber das Wohl jenes Staates nicht als Diener des Staates (denn sie waren Gefangene), sondern nur als Sklaven befördern, dadurch nämlich, dass sie sich, um Aufruhr zu vermeiden, in Allem gehorsam bezeigten, dass sie die Rechte und Gesetze des Staates, ob sie gleich von den Gesetzen, die sie in ihrem Vaterlande gewohnt waren, sehr verschieden waren, dennoch beobachteten etc. Aus diesem Allem folgt auf das Augenscheinlichste, dass die Religion bei den Hebräern blos durch das Recht der Regierung rechtliche Kraft erhalten habe, und dass sie nach der Zerstörung derselben nicht mehr für eine Gesetzgebung eines besondern Reichs, sondern nur noch für eine allgemein gültige Gesetzgebung der Vernunft habe gehalten werden können; der Vernunft, sage ich, denn die allgemeine Religion war durch die Offenbarung noch nicht bekannt geworden. Wir schliessen also ganz allgemein, dass die Religion, sie mag durch das natürliche Licht oder durch das prophetische geoffenbart seyn, blos durch den Rathschluss derer, die das Recht zu regieren haben, die Kraft eines Gebotes erhalte, und dass Gott nur durch diejenigen, welche die Regierung innehaben, eine besondere Herrschaft über die Menschen habe. Dieses folgt auch und wird sogar noch deutlicher aus dem im 4. Capitel Gesagten verstanden. Denn wir haben dort gezeigt, dass alle Rathschlüsse Gottes ewige Wahrheit und Nothwendigkeit in sich schliessen, und dass Gott nicht als ein Fürst oder Gesetzgeber, der den Menschen Gesetze gebe, aufgefasst werden könne. Die durch natürliches oder prophetisches Licht geoffenbarten göttlichen Lehren erhalten also nicht unmittelbar von Gott die Kraft von Geboten, sondern

nothwendig von denen oder durch Vermittlung derer, die das Recht, zu regieren und Beschlüsse zu erlassen, haben; und wir können es also nicht anders auffassen, als dass Gott nur durch ihre Vermittlung über die Menschen herrsche und die menschlichen Angelegenheiten nach Gerechtigkeit und Billigkeit lenke, was auch durch die Erfahrung selbst bestätigt wird. Denn nirgends findet man Spuren der göttlichen Gerechtigkeit, als da, wo Gerechte herrschen; ausserdem (um die Worte Salomons nochmals zu wiederholen) sehen wir, dass den Gerechten wie den Ungerechten, den Reinen wie den Unreinen derselbe Zufall treffe; was freilich die Meisten, welche glaubten, dass Gott unmittelbar über die Menschen herrsche und die ganze Natur zu ihrem Nutzen lenke, an der göttlichen Vorsehung zu zweifeln veranlasst hat. Da es also sowohl aus der Erfahrung, als aus der Vernunft feststeht, dass das göttliche Recht allein von dem Rathschlusse der höchsten Gewalten abhänge, so folgt, dass diese auch die Ausleger desselben seyn müssen; auf welche Weise sie es aber sind, wollen wir jetzt sehen. Denn es ist nun Zeit, zu zeigen, dass der äussere Gottesdienst und alle Ausübung der Frömmigkeit dem Frieden und der Erhaltung des Staats gemäss eingerichtet werden müsse, wenn wir Gott recht gehorchen wollen. Ist dieses aber bewiesen, so werden wir leicht verstehen, auf welche Weise die höchsten Gewalten Ausleger der Religion und der Frömmigkeit seyen.

Gewiss ist, dass die Hingebung gegen das Vaterland die höchste sey, die man beweisen kann. Denn wird die Regierung aufgehoben, so kann nichts Gutes bestehen, sondern Alles wird in Frage gestellt, und nur Wuth und Ruchlosigkeit herrschen zur grössten Furcht Aller. Daraus nun folgt, dass man seinem Nächsten nichts Frommes erzeigen könne, das nicht unfromm wäre, wenn für den ganzen Staat Schaden daraus erfolgt, und dass man hingegen nichts Unfrommes gegen ihn begehen könne, das man nicht der Pietät zuschreiben müsste, wenn es wegen der Erhaltung des Staats geschieht. Es ist z. B. fromm, dem, der mit mir streitet und mir meinen Rock nehmen will, auch den Mantel zu geben. Wo aber geurtheilt wird, dass diess der Erhaltung des gesammten Staates verderblich sey, ist es im Gegentheile fromm, ihn vor Gericht zu ziehen, wenn er auch zum Tode verurtheilt werden müsste. Aus diesem Grunde wird Manlius Torquatus gerühmt, weil das Volkswohl mehr bei ihm gegolten habe, als die Liebe zu seinem Sohne. Wenn diess so ist, so folgt, dass das Volkswohl das höchste Gesetz ist, welchem sich alle Dinge, sowohl menschliche als göttliche,

anpassen müssen. Da es aber lediglich die Amtspflicht der höchsten Gewalt ist, zu bestimmen, was zum Wohl des ganzen Volkes und zur Sicherheit des Reichs nothwendig sey, und was sie als nothwendig erachtet, zu befehlen, so folgt daraus, dass es auch die Amtspflicht der höchsten Gewalt allein sey, zu bestimmen, auf welche Weise Jeder seinen Nächsten mit Frömmigkeit behandeln soll, das heisst wie Jeder verbunden ist, Gott zu gehorchen. Hieraus verstehen wir deutlich, auf welche Weise die höchsten Gewalten die Ausleger der Religion seyen; ferner, dass Niemand Gott recht gehorchen kann, wenn er nicht den Dienst der Frömmigkeit, zu welcher Jeder verbunden ist, dem öffentlichen Nutzen gemäss einrichtet, und folglich, wenn er nicht allen Verordnungen der höchsten Gewalt gehorcht. Denn da wir nach dem Gebote Gottes verbunden sind, Alle (Keinen ausgenommen) mit Frömmigkeit zu behandeln, und Niemandem Schaden zuzufügen, so folgt, dass es Keinem erlaubt sey, einem Andern zum Schaden eines Dritten und noch viel weniger zum Schaden des ganzen Staates Hülfe zu leisten, und dass also auch Keiner Gottes Befehl gemäss seinen Nächsten mit Frömmigkeit behandeln könne, wenn er nicht Frömmigkeit und Religion dem öffentlichen Nutzen gemäss einrichtet. Kein Privatmann kann aber anders wissen, was dem Staate fromme, als nur aus den Verordnungen der höchsten Gewalten, denen allein die Handhabung der öffentlichen Geschäfte zusteht. Also kann Niemand die Frömmigkeit recht üben noch Gott gehorchen, wenn er nicht allen Verordnungen der höchsten Gewalt nachlebt. Und dieses wird auch durch die Erfahrung selbst bestätigt. Denn wenn die höchste Gewalt Einen, er sey Einheimischer oder Fremder, Privatmann oder Herr über Andere, für des Todes schuldig oder für einen Feind erklärt hat, so darf ihm kein Unterthan Hülfe leisten. So waren auch die Hebräer, obgleich ihnen geboten war, dass Jeder den Nächsten wie sich selbst lieben sollte (s. 3. B. Mos. 19, 17, 18), dennoch verbunden, denjenigen, der etwas gegen die Bestimmungen des Gesetzes begangen hatte, dem Richter anzuzeigen (s. 3. B. Mos. 5, 1 und 5. B. Mos. 13, 8, 9) und ihn, wenn er zum Tode verurtheilt wurde, zu tödten. (5. B. Mos. 17, 7). Damit ferner die Hebräer ihre erlangte Freiheit bewahren und die in Besitz genommenen Länder unter ihrer unumschränkten Herrschaft behalten möchten, war es, wie wir im 17. Capitel gezeigt haben, nothwendig, dass sie die Religion nach ihrem Reiche allein einrichteten und sich von den übrigen Nationen trennten; und desswegen wurde ihnen gesagt: liebe deinen Näch-

sten und hasse deinen Feind. (S. Matth. 5, 43). Nachdem sie aber ihr Reich verloren hatten und gefangen nach Babylon geführt worden waren, lehrte sie Jeremias, dass sie die Wohlfahrt auch desjenigen Staates, in welchen sie geführt worden waren, fördern sollten; und nachdem Christus gesehen hatte, dass sie über die ganze Welt zerstreut werden würden, so lehrte er, dass sie gegen Alle schlechthin Liebe üben sollten. Diess zeigt auf das Augenscheinlichste, dass die Religion jederzeit dem Nutzen des Gemeinwesens angepasst worden ist. Fragte aber nun Jemand, mit welchem Rechte konnten also die Jünger Christi, die doch blosse Privatpersonen waren, Religion predigen? so antworte ich, dass sie solches kraft der Gewalt, die sie von Christo gegen die unreinen Geister empfangen hatten, gethan haben. (S. Matth. 10, 1). Denn ich habe oben zu Ende des 16. Capitels ausdrücklich erinnert, dass Alle sogar einem Tyrannen die Treue zu halten verbunden sind, ausgenommen derjenige, dem Gott durch eine sichere Offenbarung eine besondere Hülfe gegen den Tyrannen versprochen habe. Es darf aber darum sich Keiner ein Beispiel daran nehmen, wenn er nicht ebenfalls die Macht hat, Wunder zu thun; was auch daraus erhellt, dass Christus auch zu seinen Jüngern gesagt hat, sie sollten sich nicht vor denen fürchten, die die Leiber tödten (s. Matth. 10, 28). Wäre diess einem Jeden gesagt gewesen, so würde vergeblich eine Regierung eingesetzt werden, und jener Spruch Salomons (Sprüchwört. 24, 21): „Fürchte Gott, mein Sohn, und den König," wäre ein gottloses Wort gewesen, was aber weit von der Wahrheit entfernt ist. Man muss also nothwendig zugestehen, dass jene Befugniss, die Christus seinen Jüngern gab, blos ihnen ausschliesslich gegeben worden sey, und dass sich Andere daran kein Beispiel nehmen können. Uebrigens halte ich mich nicht bei den Gründen der Gegner auf, mit welchen sie das geistliche Recht von dem bürgerlichen Rechte trennen wollen und behaupten, dass nur dieses den höchsten Gewalten, jenes aber der ganzen Kirche zustehe, denn sie sind so nichtig, dass sie nicht einmal eine Widerlegung verdienen. Nur dieses eine kann ich nicht mit Stillschweigen übergehen, wie kläglich sie sich täuschen, indem sie zur Begründung dieser aufrührerischen Meinung (ich bitte mir dieses etwas harte Wort zu gestatten) den Hohenpriester der Hebräer zum Beispiel nehmen, welchem ehemals das Recht die geistlichen Angelegenheiten zu verwalten, zustand; als ob die Hohenpriester dieses Recht nicht von Moses erhalten hätten (der, wie wir oben gezeigt haben, die höchste Herrschaft allein inne-

hatte), durch dessen Bestimmung ihnen dieses Recht auch wieder entzogen werden konnte. Denn er selbst hat nicht allein den Aaron, sondern auch dessen Sohn Eleazar und dessen Enkel Pinehas gewählt und ihnen die Befugniss ertheilt, das Hohenpriesterthum zu verwalten, welche hernach die Hohenpriester so behielten, dass sie nichts desto minder Stellvertreter des Moses d. h. der höchsten Gewalt zu seyn schienen. Denn, wie wir schon gezeigt haben, hat Moses keinen Nachfolger in der Herrschaft gewählt, sondern alle Aemter derselben so vertheilt, dass die Nachkommen als seine Verweser erschienen, die das Reich so verwalteten, als ob der König abwesend und nicht todt wäre. Im zweiten Reiche behielten nachher die Hohenpriester dieses Recht unumschränkt, nachdem sie mit dem Hohenpriesterthum auch das Recht der fürstlichen Würde erlangt hatten. Es hing demnach das Recht des Hohenpriesterthums stets von der Bestimmung der obersten Gewalt ab, und die Hohenpriester haben es nie anders als mit der fürstlichen Würde zugleich besessen. Ja, das Recht über die geistlichen Angelegenheiten hat den Königen unumschränkt zugestanden (wie aus dem, was ich bald zu Ende dieses Capitels sagen werde, erhellen wird), bis auf das Eine, dass sie bei den gottesdienstlichen Verrichtungen im Tempel nicht Hand anlegen durften, weil Alle, die ihre Abstammung nicht von Aharon herleiteten, als Laien galten, was allerdings im christlichen Staate nicht Statt findet. Und wir können daher nicht zweifeln, dass die geistlichen Angelegenheiten heut zu Tage (deren Verwaltung zwar besondere Sitten, aber keine besondere Familie erfordert, wesswegen auch die, welche die Regierung innehaben, nicht als Laien davon ausgeschlossen werden) nur den höchsten Gewalten zustehen; und Niemand hat anders als durch ihre Autorität oder Bewilligung das Recht und die Macht, sie zu verwalten, ihre Diener zu wählen, die Grundlagen der Kirche und ihre Lehre zu bestimmen und festzusetzen, über Sitten und Handlungen der Frömmigkeit zu urtheilen, Jemanden zu excommuniciren oder in die Kirche aufzunehmen, noch endlich für die Armen zu sorgen. Und diess wird nicht blos als wahr nachgewiesen (wie wir bereits gethan haben), sondern auch hauptsächlich als nothwendig, sowohl für die Religion selber als für die Erhaltung des Staats. Denn Jedermann weiss, wie viel das Recht und die Autorität in geistlichen Dingen bei dem Volke gilt, und wie sehr Jeder von dem Munde dessen abhängt, der dieselbe besitzt; so dass man behaupten darf, dass derjenige am meisten über die Gemüther herrsche, dem diese Autorität zukommt. Wer also

diese den höchsten Gewalten entziehen will, sucht die Regierung zu spalten, woraus nothwendig, wie ehemals zwischen den hebräischen Königen und Hohenpriestern, Streit und Zwietracht werden entstehen müssen, die nie beigelegt werden können. Ja, wer diese Autorität den höchsten Gewalten zu entreissen trachtet, der strebt (wie wir schon gesagt haben) selbst nach der Regierung. Denn was können eben sie vorschreiben, wenn ihnen dieses Recht abgesprochen wird? In der That nichts, weder über Krieg noch über Frieden noch über irgend eine andere Angelegenheit, wenn sie verbunden sind, die Meinung eines Andern abzuwarten, der sie belehren soll, ob das, was sie für nützlich erkennen, fromm oder gottlos sey; sondern es wird im Gegentheil Alles nach dem Ausspruche dessen geschehen, der das Recht hat, zu urtheilen und zu bestimmen, was fromm oder gottlos, recht und unrecht sey. Und alle Jahrhunderte haben Beispiele davon gesehen, von welchen ich nur eins, das statt aller dienen kann, beibringen will. Weil dieses Recht dem römischen Hohenpriester schlechthin eingeräumt worden war, so fing er endlich an, allmälig alle Könige unter seiner Gewalt zu haben, bis er endlich den höchsten Gipfel der Herrschaft erstieg, und was auch hernach die Monarchen und besonders die deutschen Kaiser versuchten, um auch nur einigermassen seine Autorität zu verringern, es half ihnen nichts, sondern im Gegentheil sie vermehrten sie eben dadurch nur noch um Vieles. Denn eben das, was kein Monarch mit Feuer und Schwert vollbringen konnte, das vollbrachten die Geistlichen blos mit der Feder allein, so dass man schon daraus allein die Kraft und Gewalt dieser Autorität leicht erkennen kann, und überdiess wie nöthig es sey, dass die höchsten Staatsgewalten sich dieselbe vorbehalten. Wenn wir nun auch dasjenige, was wir im vorhergehenden Capitel bemerkt haben, erwägen wollen, so werden wir sehen, dass eben diess auch zum Gedeihen der Religion und der Frömmigkeit nicht wenig diene. Denn wir haben oben gesehen, dass sogar die Propheten selber, obgleich sie mit göttlicher Tugend begabt waren, gleichwohl, da sie Privatleute waren, durch ihre Freiheit zu ermahnen, zu schelten und zu rügen, die Menschen mehr aufgeregt als gebessert haben, während diese doch sich leicht lenken liessen, wenn sie von Königen ermahnt oder gestraft wurden. Ferner haben wir gesehen, dass die Könige selbst blos desshalb, weil ihnen dieses Recht nicht unumschränkt zustand, sehr oft und mit ihnen fast das ganze Volk von der Religion abgefallen seyen, und es steht fest, dass sich diess auch in christlichen Reichen sehr oft

aus derselben Ursache zugetragen habe. Vielleicht wird mich aber hier Jemand fragen: wer wird denn also, wenn die Regierenden gottlos seyn wollten, von Rechtswegen die Religion vertreten? Oder sind sie auch dann noch für Ausleger derselben zu halten? Allein ich frage diesen dagegen: wie, wenn die Geistlichen (die doch auch Menschen sind und überdiess Privatpersonen, denen nur ihre Geschäfte zu besorgen obliegt) oder Andere, denen er das Recht in geistlichen Dingen zueignen will, gottlos seyn wollten, soll man sie auch dann noch für Ausleger derselben halten? Das ist freilich gewiss, dass, wenn die Regierenden nach Belieben ihren Weg gehen wollten, ob sie nun das Recht über geistliche Dinge haben mögen oder nicht, Alles, das Geistliche sowohl, als das Weltliche, in Verfall gerathen würde; aber noch weit schneller würde diess geschehen, wenn Privatpersonen in aufrührerischer Weise das göttliche Recht vertreten wollten. Es wird also dadurch, dass man jenen dieses Recht verweigert, schlechterdings nichts gewonnen, sondern im Gegentheil das Uebel wird nur noch vergrössert; denn eben dadurch geschieht es, dass sie nothwendig (wie die hebräischen Könige, denen dieses Recht nicht unumschränkt eingeräumt war) gottlos sind, und dass folglich der Nachtheil und das Uebel für den ganzen Staat aus ungewissem und zufälligem gewiss und nothwendig gemacht wird. Wir mögen also auf die Wahrheit der Sache oder auf die Sicherheit des Reiches oder endlich auf das Gedeihen der Frömmigkeit sehen, so sind wir genöthigt anzunehmen, dass auch das göttliche Recht oder das Recht in geistlichen Dingen durchaus von dem Willen der höchsten Gewalten abhange, und dass sie die Ausleger und Vertreter desselben seyen. Hieraus folgt denn, dass diejenigen Diener des göttlichen Wortes seyen, die das Volk vermöge der Autorität der höchsten Gewalten Frömmigkeit lehren, sowie diese nach ihrer Verordnung dem öffentlichen Nutzen angepasst worden ist.

Es muss nun noch die Ursache angegeben werden, warum immer im christlichen Staate über dieses Recht gestritten worden ist, da doch die Hebräer, so viel ich weiss, nie darüber zweifelhaft gewesen sind. Es könnte in der That höchst auffallend erscheinen, dass eine so offenbare und so nothwendige Sache immer in Frage gewesen sey, und dass die höchsten Gewalten dieses Recht niemals ohne Streitigkeit, ja sogar nie ohne grosse Gefahr der Empörungen und Nachtheil für die Religion innegehabt haben. Wahrlich, wenn wir hiervon keine bestimmte Ursache bezeichnen könnten, so könnte ich leicht glauben, dass Alles, was ich in

diesem Capitel gezeigt habe, nichts als blosse Theorie sey oder zu derjenigen Gattung von Speculationen gehöre, die sich nie in Anwendung bringen lassen. Wenn man indess gleich die ersten Anfänge der christlichen Religion betrachtet, so stellt sich die Ursache hiervon vollkommen deutlich dar. Denn die ersten Lehrer der christlichen Religion waren nicht Könige, sondern Privatleute die lange gewohnt waren, gegen den Willen derer, die die Herrschaft innehatten, und deren Unterthanen sie waren, in Privatversammlungen zu predigen, geistliche Aemter einzusetzen, zu verwalten und Alles allein anzuordnen und zu beschliessen, ohne sich dabei um die Regierung zu bekümmern. Als aber erst nach Verlauf vieler Jahre die Religion in den Staat eingeführt zu werden begann, so mussten die Geistlichen die Kaiser selbst in derselben, sowie sie sie bestimmt hatten, unterrichten, wodurch sie es dann leicht erlangen konnten, als Lehrer und Ausleger derselben und zudem als Hirten der Kirche und gleichsam als Gottes Stellvertreter anerkannt zu werden, und dass nicht später die christlichen Könige diese Autorität für sich gewännen, dafür sorgten die Geistlichen vortrefflich, indem sie nämlich den höchsten Kirchenbeamten und dem höchsten Ausleger der Religion die Ehe untersagten. Hierzu kam überdiess noch, dass sie die Lehrsätze der Religion zu einer so grossen Anzahl vermehrt und so mit der Philosophie vermengt hatten, dass der beste Ausleger derselben der grösste Philosoph und Theolog seyn und für sehr viele unnütze Speculationen Zeit haben musste, was blos bei Privatpersonen, die Ueberfluss an Musse haben, Statt finden kann. Bei den Hebräern aber verhielt sich die Sache ganz anders. Denn deren Kirche begann zugleich mit ihrem Staate, und Moses, der den letzteren unumschränkt leitete, lehrte das Volk die Religion, ordnete die geistlichen Aemter und wählte die Beamten für dieselben. Hieraus kam es wiederum, dass die königliche Autorität bei dem Volke am meisten galt, und dass die Könige meistens das Recht über geistliche Dinge hatten. Denn obgleich nach Mosis Tode Niemand die Herrschaft unumschränkt innegehabt hat, so stand doch das Recht, zu beschliessen, sowohl in den geistlichen als in den übrigen Dingen (wie wir schon gezeigt haben), dem Fürsten zu. Ferner war auch das Volk, um sich in der Religion und Frömmigkeit unterweisen zu lassen, nicht mehr verbunden, zum Hohenpriester, als zum obersten Richter zu gehen. (S. 5. B. Mos. 17, 9—11). Obwohl endlich die Könige nicht das gleiche Recht wie Moses hatten, so hing doch von ihrem Beschlusse fast alle Anordnung und Erwählung in Bezug auf das

geistliche Amt ab. Denn David ordnete den ganzen Tempelbau an (s. 1. Chron. 28, V. 11, 12 etc.). Ferner wählte er aus allen Leviten 24,000 zum Psalmensingen, und 6000, aus denen Richter und Amtleute gewählt werden sollten, sodann 4000 zu Thürhütern und endlich 4000, welche Instrumente spielen sollten (s. ebendaselbst 23, 4, 5). Ferner theilte er dieselben auch in Abtheilungen ein (deren Vorsteher er ebenfalls wählte), damit jede mit Einhalten der Zeit, wenn die Reihe an sie käme, ihren Dienst verrichte (s. V. 6 dess. Cap.). Die Priester theilte er ebenfalls in eben so viele Abtheilungen ein. Doch damit ich nicht Alles einzeln aufzuzählen brauche, verweise ich den Leser auf das 2. B. d. Chron. Cap. 8, V. 13, wo nämlich gesagt wird: „dass der Gottesdienst, so wie ihn Moses eingesetzt hatte, auf Salomons Anordnung im Tempel gehandhabt worden sey“, und V. 14, „dass er selbst (Salomo) die Abtheilungen der Priester in ihre Aemter und die Leviten etc. eingesetzt habe, nach dem Befehl Davids des göttlichen Mannes.“ Und im 15. Vers bezeugt endlich der Geschichtschreiber, „dass man von der Vorschrift des Königs, die er den Priestern und Leviten auferlegt hatte, in keiner Sache, auch nicht in der Verwaltung des öffentlichen Schatzes abgewichen ist. Aus allen diesen nun und anderen Geschichten der Könige folgt ganz augenscheinlich, dass die ganze Ausübung der Religion und der Gottesdienst blos vom Befehl der Könige abgehangen habe. Wenn ich aber oben gesagt habe,[1] dass sie nicht wie Moses das Recht gehabt hätten, den Hohenpriester zu wählen, Gott unmittelbar zu befragen und die Propheten, die bei ihren Lebzeiten weissagten, zu verurtheilen, so habe ich diess aus keinem andern Grunde gesagt, als weil die Propheten vermöge der Befugniss, die sie hatten, einen neuen König wählen und Erlaubniss zum Königsmorde geben konnten, aber nicht als ob es ihnen erlaubt gewesen wäre, den König, wenn er etwas gegen die Gesetze vorzunehmen wagte, zur Verantwortung zu ziehen, und rechtlich gegen ihn zu verfahren. Hätte es also keine Propheten gegeben, die vermöge einer besondern Offenbarung zum Königsmorde mit Sicherheit Erlaubniss geben konnten, so würden sie schlechthin ein Recht über alle geistlichen sowohl als weltlichen Dinge vollständig gehabt haben. Unsere höchsten Gewalten nun, die weder Propheten haben, noch solche anzunehmen verbunden sind (denn die hebräischen Gesetze ver-

[1] Hier muss besonders auf das geachtet werden, was wir im 16. Cap. über das Recht gesagt haben.

pflichten sie nicht), haben also dieses Recht, ob sie gleich nicht ehelos sind, unumschränkt und werden es immer behalten, wenn sie nur nicht gestatten, dass die Lehren der Religion zu einer grossen Anzahl vermehrt und mit den Wissenschaften vermengt werden.

Zwanzigstes Capitel.

Es wird gezeigt, dass es in einem freien Staate einem Jeden erlaubt sey, zu denken was er wolle und zu sagen was er denke.

Wenn es eben so leicht wäre, über die Gemüther, als über die Zungen zu herrschen, würde Jeder sicher regieren, und es würde keine gewaltsame Herrschaft geben. Denn Jeder würde nach dem Sinne der Herrschenden leben, und blos nach ihrer Anordnung beurtheilen, was wahr oder falsch, gut oder böse, billig oder unbillig sey. Aber diess, dass nämlich das Gemüth schlechthin in der Macht eines Andern stünde, ist, wie wir schon am Anfange des 17. Capitels bemerkt haben, nicht möglich, da Niemand sein natürliches Recht oder seine Befugniss, seine Vernunft frei zu gebrauchen und über alles Mögliche zu urtheilen, einem Andern übertragen oder dazu gezwungen werden kann. Daher kommt es also, dass man diejenige Herrschaft für gewaltthätig hält, die über die Gemüther ausgeübt wird, und dass die höchste Majestät gegen die Unterthanen ein Unrecht zu begehen und sich deren Recht anzumassen scheint, wenn sie Jedem vorschreiben will, was er als wahr annehmen und als falsch verwerfen, und ferner durch welche Meinungen eines Jeden Gemüth von Andacht gegen Gott bewegt werden solle. Denn das ist jedes Einzelnen Recht, dessen sich Niemand, wenn er auch wollte, begeben kann. Ich gestehe, dass das Urtheil auf vielfache und fast unglaubliche Weisen vorweg eingenommen werden kann und zwar so, dass, obgleich es nicht direkt unter der Herrschaft eines Andern steht, es doch von eines Andern Munde so abhängt, dass es insoweit mit Recht ihm unterthan genannt werden kann. Was aber auch die Kunst hierin zu leisten vermocht habe, so ist es doch nie so weit gekommen, dass die Menschen irgend einmal nicht die Erfahrung gemacht hätten, dass Jeder an seinem eignen Witze überflüssig genug habe, und dass es so viele Unterschiede der Köpfe als der Gaumen gebe.

Moses, der nicht betrüglicher Weise, sondern durch göttliche Tugendmacht das Urtheil seines Volks am meisten vorweg eingenommen hatte, da er ja für göttlich gehalten wurde und für Einen, der Alles durch göttliche Eingebung rede und thue, hat doch dem Murren und den missliebigen Auslegungen desselben nicht entgehen können, und noch viel weniger die andern Monarchen. Und wenn sich dieses auf irgend eine Weise denken liesse, so liesse es sich wenigstens nur bei einer monarchischen Regierung denken, aber durchaus nicht bei einer demokratischen, die das ganze Volk oder doch ein grosser Theil desselben collegialisch besitzt; wovon die Ursache, wie mich dünkt, Jedem klar seyn wird.

Wie sehr also auch die höchsten Gewalten für solche, die das Recht zu Allem haben, und für Ausleger des Rechts und der Frömmigkeit gehalten werden mögen, so werden sie es doch nie bewirken können, dass die Menschen nicht ihr Urtheil über Alles und Jedes nach ihrem eignen Sinne fällten und insofern nicht von diesem oder jenem Affecte angewandelt würden. Es ist zwar wahr, dass sie mit Recht Alle, die mit ihnen nicht durchgehends in Allem gleich denken, als Feinde behandeln können; allein wir erörtern jetzt nicht ihr Recht, sondern was nützlich ist. Denn ich gebe zu, dass sie nach dem Rechte mit der höchsten Gewaltsamkeit herrschen und die Bürger um der unbedeutendsten Ursachen willen zum Tode führen können; aber insgesammt wird man verneinen, dass diess dem Urtheile der gesunden Vernunft unbeschadet geschehen könne. Ja, weil sie Dergleichen nicht ohne grosse Gefahr für den ganzen Staat thun können, so können wir auch verneinen, dass sie eine unumschränkte Macht zu diesen und ähnlichen Dingen hätten, und folglich auch, dass sie ein unbeschränktes Recht hätten; denn wir haben dargethan, dass das Recht der höchsten Gewalten durch ihre Macht bestimmt werde.

Wenn also kein Mensch sich seiner Freiheit, zu urtheilen und zu denken was er will, begeben kann, sondern ein Jeder mit dem grössten natürlichen Rechte Herr über seine Gedanken ist, so folgt daraus, dass es in einem Staate nur mit dem unglücklichsten Erfolg versucht werden könne, die Menschen, obgleich sie Verschiedenes und Entgegengesetztes denken, doch nur nach der Vorschrift der höchsten Gewalten reden zu machen, denn nicht einmal die Gescheitesten wissen zu schweigen, geschweige der grosse Haufe. Das ist ein allgemeiner Fehler der Menschen, dass sie, wenn auch Schweigen nöthig ist, Anderen ihre Anschläge anvertrauen; diejenige Regierung wird also die gewaltsamste seyn, wo einem Jeden

die Freiheit, zu sagen und zu lehren, was er denkt, verweigert wird, und diejenige hingegen gemässigt, wo eben diese Freiheit einem Jeden verstattet wird. Denn wir können doch keineswegs leugnen, dass die Majestät so gut durch Worte als durch die That verletzt werden könne, und wenn es also unmöglich ist, den Unterthanen diese Freiheit völlig zu entziehen, so wird es hingegen höchst gefährlich seyn, ihnen dieselbe ganz zu gestatten. Es liegt uns also ob, hier zu untersuchen, wie weit einem Jeden diese Freiheit, dem Frieden des Staates und dem Rechte der höchsten Gewalten unbeschadet, gestattet werden kann und muss, und dieses war, wie ich zu Anfang des 16. Capitels erinnert habe, hier meine Hauptabsicht.

Aus den oben erklärten Grundlagen des Staats folgt auf das Einleuchtendste, dass der letzte Endzweck desselben nicht sey, zu herrschen, noch die Menschen durch Furcht im Zaum zu halten und sie unter eines andern Gewalt zu bringen, sondern im Gegentheil einen Jeden von Furcht zu befreien, damit er, so weit dies geschehen kann, sicher leben, d. h. sein natürliches Recht, zu existiren, ohne seinen eignen und des Andern Schaden am besten behaupten möge. Es ist, sage ich, nicht der Zweck des Staats, Menschen aus vernünftigen Wesen zu Thieren oder Automaten zu machen, sondern im Gegentheil, dass ihre Seele und ihr Körper ihre Thätigkeiten ungefährdet ausüben und dass sie selbst sich ihrer freien Vernunft bedienen und nicht an Hass, Zorn und Betrug einander zuvorthun noch sich gegenseitig anfeinden. Der Endzweck des Staats ist also im Grunde die Freiheit. Wir haben ferner gesehen, dass zur Bildung eines Staats dieses Eine nothwendig gewesen sey, nämlich dass alle Gewalt zu Verordnungen Allen oder Einigen oder einem Einzigen zustehe. Denn da das freie Urtheil der Menschen so sehr verschieden ist, und ein Jeder allein Alles zu wissen glaubt, und da es nicht möglich ist, dass Alle gleicherweise ein und dasselbe denken und mit einem Munde sprechen, so könnte man nicht friedlich leben, wenn sich nicht Jeder seines Rechts, nach eignem Rathschlusse seines Innern zu handeln, begäbe. Es hat sich also Jeder nur des Rechts, nach eignem Rathschlusse zu handeln begeben, nicht aber des Rechts, seine Vernunft zu gebrauchen und zu urtheilen; mithin kann zwar Niemand ohne Verletzung des Rechts der höchsten Gewalten gegen den Beschluss derselben handeln, aber man kann durchaus entgegengesetzt denken und urtheilen und folglich auch reden, wenn man einfach nur redet oder lehrt und seine Sache blos mit der

Vernunft und nicht mit Betrug, Zorn, Hass, noch in der Absicht, durch das Ansehn seines Rathschlusses etwas im Staate einzuführen, vertheidigt. Wenn z. B. Jemand zeigt, ein Gesetz streite gegen die gesunde Vernunft, und desshalb urtheilt, dass es abzuschaffen sey, so macht er sich, wenn er dabei seine Ansicht dem Urtheile der höchsten Gewalt (der es allein zukömmt, Gesetze zu erlassen und abzuschaffen) unterwirft und inzwischen nicht gegen die Vorschrift dieses Gesetzes handelt, gewiss wohl verdient um den Staat, wie der bravste Bürger. Thut er dagegen aber dieses um die Obrigkeit der Ungerechtigkeit zu beschuldigen und sie dem Volke verhasst zu machen, oder sucht er aufrührerisch wider Willen der Obrigkeit jenes Gesetz abzuschaffen, so ist er durchaus ein Friedensstörer und Rebell. Wir sehen also, wie ein Jeder dem Rechte und der Autorität der höchsten Gewalten, d. h. dem Frieden des Staats unbeschadet, das, was er denkt, sagen und lehren kann; wenn er nämlich die Bestimmung über Alles, was gethan werden soll, ihnen überlässt und nichts gegen ihre Bestimmung thut, ob er gleich oft dadurch dem, was er für gut hält und öffentlich ausgesprochen hat, zuwider handeln muss, was er allerdings ohne Verletzung der Gerechtigkeit und Frömmigkeit thun kann, ja sogar muss, wenn er sich als gerecht und fromm erweisen will. Denn die Gerechtigkeit hängt, wie wir schon gezeigt haben, blos von der Anordnung der höchsten Gewalten ab, und es kann also auch Niemand, als wer ihren angenommenen Beschlüssen gemäss lebt, gerecht seyn. Diejenige Frömmigkeit ist aber (nach dem, was wir im vorhergehenden Capitel gezeigt haben) die höchste, die für den Frieden und die Ruhe des Staats geübt wird; diese können aber nicht erhalten werden, wenn Jeder nach dem Gutdünken seines Geistes leben dürfte; es ist daher auch gottlos, etwas nach seinem Gutdünken gegen die Anordnung der höchsten Gewalt, deren Unterthan man ist, zu thun, da ja, wenn das einem Jeden erlaubt wäre, daraus nothwendig der Untergang des Staats erfolgen müsste. Er kann sogar nichts gegen den Beschluss und die Vorschrift seiner eigenen Vernunft thun, so lange er nach den Anordnungen der höchsten Gewalt handelt; denn er hat ja auf den Rath der Vernunft sich durchaus entschlossen, sein Recht, nach eignem Urtheile zu leben, ihr zu übertragen. Dieses können wir aber auch durch die Praxis selbst bestätigen. Denn in den Versammlungen sowohl der höchsten wie der geringeren Gewalten geschieht selten Etwas nach der gemeinsamen Abstimmung aller Mitglieder, und dennoch geschieht Alles nach der gemeinschaft-

lichen Anordnung Aller, sowohl derer, die **gegen**, als derer, die **für** gestimmt haben. Doch ich kehre wieder zu meinem Vorwurf zurück. Wie ein Jeder unbeschadet des Rechtes der höchsten Gewalten die Freiheit seines Urtheils gebrauchen könne, haben wir aus den Grundlagen des Staats gesehen. Wir können aber daraus nicht minder leicht bestimmen, welche Meinungen in einem Staate aufrührerisch seyen; solche nämlich, mit deren Annahme zugleich der Vertrag, vermöge dessen ein Jeder sich seines Rechts, nach eignem Gutdünken zu handeln, begeben hat, aufgehoben wird. Wenn z. B. einer dächte, dass die höchste Gewalt nicht von sich selbst abhange, oder dass Niemand seine Versprechungen zu halten brauche, oder dass Jeder nach seinem eignen Gutdünken leben müsse und Anderes dergleichen, was dem vorerwähnten Vertrage gerade entgegen gesetzt ist, so ist der aufrührerisch, nicht sowohl wegen seines Urtheils und seiner Meinung, als vielmehr wegen der That, die solche Urtheile in sich schliesst, weil er nämlich eben dadurch, dass er so etwas denkt, die der höchsten Gewalt entweder stillschweigend oder ausdrücklich versprochene Treue bricht; und demgemäss sind alle anderen Meinungen, die nicht eine Handlung wie Vertragsbruch, Rache, Zorn in sich schliessen, nicht aufrührerisch, es wäre denn in einem auf irgend eine Weise verderbten Staate, wo nämlich abergläubische und hochmüthige Menschen, die Freimüthige nicht ertragen können, zu so grossem Rufe gelangt sind, dass ihr Ansehen bei dem grossen Haufen mehr als das der höchsten Gewalten gilt. Wir leugnen jedoch nicht, dass es überdiess gewisse Ansichten gebe, die, ob sie gleich einfach das Wahre und Falsche zu betreffen scheinen, doch in schlimmer Absicht aufgestellt und verbreitet werden. Aber auch diese haben wir schon im 15. Capitel bestimmt, jedoch so, dass die Vernunft nichts desto weniger frei geblieben ist. Wenn wir nun endlich auch darauf Acht haben, dass die Treue eines Jeden gegen den Staat, wie die gegen Gott blos aus den Werken, nämlich aus dem Wohlwollen gegen den Nächsten erkannt werden kann, so werden wir durchaus nicht zweifeln können, dass der beste Staat einem Jeden dieselbe Freiheit, zu philosophiren, verstatte, die, wie wir gezeigt haben, der Glaube einem Jeden verstattet. Ich gestehe zwar, dass bisweilen aus einer solchen Freiheit einiger Nachtheil entsteht; aber was ist jemals so weise eingerichtet gewesen, dass kein Nachtheil daraus hätte entstehen können? Wer Alles durch Gesetze bestimmen will, wird die Laster mehr aufstacheln als bessern. Was nicht verhindert werden kann, muss man noth-

wendig gestatten, wenn auch oft Schaden daraus entstände. Denn wie viele Uebel entspringen aus Luxus, Neid, Geiz, Trunksucht und anderem Aehnlichem? Und doch erträgt man diese, weil sie durch die Herrschaft der Gesetze nicht verhindert werden können, obwohl sie in der That Laster sind. Desshalb muss man noch viel mehr die Freiheit des Urtheils gestatten, die entschieden eine Tugend ist und nicht unterdrückt werden kann. Hierzu kommt noch, dass aus ihr keine Nachtheile entspringen, die nicht (wie ich sogleich zeigen werde) durch das Ansehen der Obrigkeit vermieden werden könnten; um noch davon zu schweigen, dass diese Freiheit zur Beförderung der Wissenschaften und Künste vor Allem nöthig ist. Denn diese werden nur von denen mit gutem Erfolge gepflegt, welche ein freies und keineswegs vorher eingenommenes Urtheil haben.

Gesetzt aber, diese Freiheit könnte unterdrückt und die Menschen so eingeschränkt werden, dass sie auch nichts Anderes leise zu flüstern wagten, als was der Vorschrift der höchsten Gewalten gemäss wäre, so wird es sicherlich doch nie dahin kommen, dass sie auch nur das, was jene wollen, denken. Und daher wäre die nothwendige Folge, dass die Menschen täglich anders dächten und anders sprächen, und dass folglich Treu und Glauben, die in dem Staate vor Allem nöthig sind, zu Grunde gerichtet, und verabscheuungswürdige Heuchelei und Treulosigkeit gehegt würden, woraus Betrügereien und der Verderb aller guten Werke entsteht. Aber weit entfernt, dass diess geschehen könnte, dass nämlich Alle nach Vorschrift redeten, stemmen sich die Menschen gerade im Gegentheil, je mehr man ihnen die Redefreiheit zu nehmen trachtet, um so hartnäckiger dagegen; zwar nicht die Geizigen, die Schmeichler und die ohnmächtigen übrigen Gemüther, deren höchste Glückseligkeit darin besteht, ihr Geld im Kasten zu beschauen und den Bauch voll zu haben, sondern diejenigen, die gute Erziehung, Reinheit der Sitten und Tugend freier gemacht hat. Die Menschen sind meist so beschaffen, dass ihnen nichts unerträglicher ist, als wenn man Meinungen, die sie für wahr halten, als verdammungswürdig behandelt, und wenn man ihnen das als Verbrechen anrechnet, was sie zur Frömmigkeit gegen Gott und Menschen bewegt; woher es dann entsteht, dass sie die Gesetze verwünschen und Alles gegen die Obrigkeit wagen, und es nicht für schimpflich, sondern für höchst ehrenhaft halten, um dieser Ursache willen Empörungen anzustiften und jede Uebelthat zu versuchen. Da es also fest steht, dass die menschliche Natur so beschaffen ist, so

folgt daraus, dass Gesetze, welche über Meinungen erlassen werden, nicht die Lasterhaften, sondern die Wackeren treffen, dass sie nicht zur Einschränkung der Schlechten, sondern vielmehr zur Erbitterung der Ehrenhaften erlassen werden und nicht ohne grosse Gefahr für den Staat aufrecht erhalten werden können. Hierzu kommt, dass solche Gesetze durchaus unnütz sind, denn diejenigen, welche die von den Gesetzen verdammten Meinungen für richtig halten, werden den Gesetzen nicht gehorchen können; diejenigen hingegen, die sie als falsch verwerfen, nehmen die Gesetze, durch welche diese Meinungen verdammt werden, als Privilegien an und triumphiren damit so, dass sie die Obrigkeit später, wenn sie auch wollte, nicht abzuschaffen im Stande ist. Hierzu kommt, was wir oben im achtzehnten Capitel aus den Geschichten der Hebräer unter II. abgeleitet haben. — Und endlich, wie viel Trennungen sind nicht in der Kirche grösstentheils dadurch entstanden, dass die Obrigkeiten Streitigkeiten der Gelehrten durch Gesetze schlichten wollten? Denn wenn die Menschen nicht von der Hoffnung eingenommen wären, Gesetze und Obrigkeit auf ihre Seite zu bringen und mit dem allgemeinen Beifall des grossen Haufens über ihre Gegner zu triumphiren und Ehrenstellen zu erhalten, so würden sie nie mit so feindseliger Gesinnung streiten, noch würde solche Wuth ihren Geist treiben. Und dieses lehrt nicht nur die Vernunft, sondern auch die Erfahrung in täglichen Beispielen; dass nämlich derartige Gesetze, in welchen befohlen wird, was Jeder glauben solle, und verboten wird, etwas gegen diese oder jene Meinung zu sagen oder zu schreiben, öfters blos darum verordnet worden sind, um dem Zorn derjenigen zu fröhnen oder vielleicht sich zu fügen, die die freien Geister nicht ertragen können und durch eine gewisse finstere Autorität die religiöse Hingebung des aufrührerischen grossen Haufens leicht in Raserei verwandeln und gegen wen sie wollen aufhetzen können. Wäre es aber nicht weit besser, den Zorn und die Wuth des grossen Haufens im Zaum zu halten, als unnütze Gesetze aufzustellen, die nur von denen verletzt werden können, die Tugenden und Wissenschaften lieben, und den Staat in so grosse Bedrängniss zu bringen, dass er freimüthige Männer nicht ertragen kann? Denn welches grössere Uebel kann für einen Staat erdacht werden, als wenn rechtschaffene Männer, weil sie anders denken und nicht heucheln können, als Gottlose des Landes verwiesen werden? Was kann, sage ich, verderblicher seyn, als wenn Männer nicht wegen irgend eines Verbrechens noch wegen einer Schandthat, sondern weil sie

freien Geistes sind, als Feinde behandelt und zum Tode geführt werden, und wenn der Scheiterhaufen, das Schreckbild der Schlechten, zur schönsten Schaubühne wird, um das höchste Beispiel der Duldung und Tugend zur höchsten Schmach für die Majestät zur Schau zu stellen? Denn wer sich seiner Rechtschaffenheit bewusst ist, fürchtet nicht den Tod wie ein Verbrecher und fleht nicht um Erlass der Todesstrafe, denn sein Geist ist ja von keiner Reue über eine schimpfliche That beklommen, sondern im Gegentheil hält er es für ehrenvoll und nicht für eine Strafe, für die gute Sache und ruhmvoll für die Freiheit zu sterben. Was für ein Beispiel wird also wohl durch den Tod solcher Männer gegeben, dessen Ursache die Trägen und Geistesschwachen nicht kennen, die Aufrührer hassen und die Rechtschaffenen lieben? In der That, Niemand kann sich daran ein anderes Beispiel nehmen, als der Nachahmung oder höchstens der Schmeichelei.

Damit also nicht falscher Beifall, sondern Wahrhaftigkeit gelte, und die höchsten Gewalten die Regierung am besten behaupten und nicht gezwungen werden, sie Empörern abzutreten, muss nothwendig Freiheit des Urtheils gestattet, und müssen die Menschen so regiert werden, dass sie, obschon sie zu noch so verschiedenen und entgegengesetzten Meinungen sich offen bekennen, dennoch einträchtig leben. Wir können auch nicht zweifeln, dass diese Weise zu regieren die beste sey, und den verhältnissmässig geringsten Nachtheil zur Folge habe, weil sie der Natur des Menschen am besten entspricht. Denn bei einer demokratischen Regierung (die dem natürlichen Zustand am nächsten kommt) schliessen, wie wir gezeigt haben, Alle den Vertrag, nach gemeinschaftlichem Beschlusse zu handeln, nicht aber nach gemeinschaftlichem Beschlusse zu urtheilen und ihre Vernunft zu brauchen, d. h. weil nicht alle Menschen ganz gleich denken können, so sind sie übereingekommen, dass dasjenige die Kraft eines Beschlusses haben solle, was die meisten Stimmen habe, indem sie sich inzwischen die Befugniss vorbehielten, dieselben, im Fall sie sich eines Bessern besännen, wieder abzuschaffen. Je weniger also den Menschen die Freiheit zu urtheilen verstattet wird, desto mehr weicht man vom natürlichsten Zustande ab, und desto gewaltsamer ist folglich die Herrschaft. Damit aber ferner feststehe, dass aus dieser Freiheit keine Nachtheile entstehn, die nicht blos durch die Autorität der höchsten Gewalt vermieden werden könnten, und dass durch diese allein die Menschen, ob sie gleich offenkundig verschieden denken, dennoch leicht davon abzuhalten sind, sich unter

einander Schaden zuzufügen, davon sind die Beispiele zur Hand und ich habe nicht nöthig sie weit herzuholen. Die Stadt Amsterdam möge als Beispiel gelten, die zu ihrem so herrlichen Gedeihen und zur Bewunderung aller Nationen die Früchte dieser Freiheit an sich erfährt. Denn in dieser höchst blühenden Republik und höchst vortrefflichen Stadt leben alle Leute von jeglicher Nation und Sekte in der grössten Eintracht und verlangen, um Jemandem ihr Vermögen anzuvertrauen, weiter nichts zu wissen, als ob er reich oder arm sey, und ob er gewöhnlich ehrlich oder betrügerisch in seiner Handlungsweise gewesen sey. Im Uebrigen bekümmert man sich gar nicht um seine Religion oder Sekte, weil diese vor dem Richter nichts dazu beiträgt, um in einer Klage Recht oder Unrecht zu bekommen; und es gibt durchaus keine noch so verhasste Sekte, deren Anhänger (wenn sie anders nur Niemanden verletzen, Jedem das Seinige zukommen lassen und rechtschaffen leben) durch öffentliche obrigkeitliche Autorität und Oberaufsicht nicht geschützt würden. Als dagegen einst der Religionsstreit der Remonstranten und Gegenremonstranten von den Politikern und den Ständen der Provinzen verhandelt zu werden anfing, endete er zuletzt mit einem Schisma, und es stellte sich damals durch viele Beispiele fest, dass Gesetze, welche über die Religion erlassen werden, um nämlich Streitigkeiten zu schlichten, die Menschen mehr erbittern als bessern, und dass ferner Andere sich aus denselben unbegrenzte Zügellosigkeit abnehmen, und ausserdem, dass Schismen nicht aus grossem Eifer für die Wahrheit (der vielmehr eine Quelle der Leutseligkeit und Sanftmuth ist), sondern aus grosser Herrschsucht entstehen. Sonach ist es nun sonnenklar, dass diejenigen, welche die Schriften Anderer verdammen und den frechen Pöbel in aufrührerischer Weise gegen die Schriftsteller aufreizen, mehr Schismatiker sind als die Schriftsteller selber, die meist blos für Gelehrte schreiben, und die Vernunft allein zu Hülfe nehmen, und ferner, dass diejenigen wirklich Friedensstörer sind, die in einem freien Staate die Freiheit des Urtheils, die nicht unterdrückt werden kann, dennoch aufheben wollen.

Hiemit haben wir gezeigt:

I. dass es unmöglich sey, den Menschen die Freiheit zu nehmen, das zu sagen, was sie denken;

II. dass diese Freiheit dem Rechte und der Autorität der höchsten Gewalten unbeschadet einem Jeden verstattet und von einem Jeden auch, eben diesem Rechte unbeschadet, bewahrt werden kann, wenn er sich hieraus nicht die Erlaubniss nimmt, etwas in

dem Staate als Recht einzuführen, oder Etwas gegen die angenommenen Gesetze zu unternehmen;

III. dass Jeder diese Freiheit mit Erhaltung des Friedens des Staates haben kann, und dass aus derselben kein Nachtheil entspringe, dem nicht leicht gesteuert werden könnte;

IV. dass Jeder auch, der Frömmigkeit unbeschadet, dieselbe besitzen könne;

V. dass Gesetze, die über spekulative Gegenstände erlassen werden, völlig unnütz seyen;

VI. endlich haben wir gezeigt, dass diese Freiheit nicht allein mit Erhaltung des Staatsfriedens, der Frömmigkeit und des Rechts der höchsten Gewalten von Rechtswegen gewährt werden könne, sondern dass sie zur Erhaltung von diesem Allem auch verstattet werden müsse. Denn wo man im entgegengesetzten Sinne sich bemüht, sie den Menschen zu entziehen, und wo die Meinungen der Andersdenkenden, nicht aber die Gemüther, die allein sündigen, vor Gericht gezogen werden können, da stellt man Warnungsbeispiele an Rechtschaffenen auf, die vielmehr als Martyrien erscheinen, die die Uebrigen mehr erbittern und sie zum Mitleid, wenn nicht zur Rache, eher bewegen als davon abschrecken. Sodann werden auch gute Künste und Treu und Glauben zerstört, Heuchler und Treulose gehegt, und die Gegner triumphiren, dass man ihrem Hasse nachgegeben habe, und dass sie die Regierenden zu Anhängern ihrer Lehre, als deren Ausleger sie gelten, gemacht habe, welches dann die Folge hat, dass sie deren Befugniss und Recht sich anzumassen wagen und sich ohne Scheu rühmen, dass sie unmittelbar von Gott erwählt und ihre Verordnungen göttlich, die der höchsten Gewalten hingegen menschlich seyen, welche desswegen, wie sie verlangen, den göttlichen, d. h. ihren Verordnungen weichen sollen; Niemandem aber kann es entgehen, dass dieses Alles dem Staatswohl durchaus widerstreite. Es ist demnach hier, wie wir oben im 18. Capitel geschlossen haben, für den Staat nichts sicherer, als dass Frömmigkeit und Religion nur unter Ausübung der Liebe und Billigkeit begriffen werde, und dass das Recht der höchsten Gewalten, in geistlichen sowohl als in weltlichen Dingen, blos auf Handlungen bezogen, im Uebrigen es einem Jeden gestattet werde, zu denken was er wolle, und zu sagen was er denke.

Hiermit habe ich also das, was ich in dieser Abhandlung zu besprechen mir vorgesetzt hatte, erledigt. Ich muss nur noch ausdrücklich darauf aufmerksam machen, dass ich in derselben nichts

geschrieben habe, was ich nicht sehr gerne der Prüfung und dem Urtheile der höchsten Gewalten meines Vaterlandes unterwerfen möchte. Denn wenn sie urtheilen sollten, dass Etwas von diesem, was ich gesagt habe, den vaterländischen Gesetzen widerstreite oder dem Gemeinwohl schädlich sey, so will ich, dass diess nicht gesagt sey. Ich weiss, dass ich ein Mensch bin und dass ich habe irren können, ich habe mich aber ernstlich bemüht, nicht zu irren, und vor Allem, dass Alles, was ich schriebe, den Gesetzen des Vaterlandes, der Frömmigkeit und den guten Sitten durchaus entspräche.

Abhandlung über Politik.

Worin nachgewiesen wird, wie sowohl bei einem monarchischen als bei einem aristokratischen Staatswesen der gesellschaftliche Verband eingerichtet werden müsse, damit er nicht in Tyrannei verfalle, und der Friede und die Freiheit der Bürger unangetastet bleiben.

Ein Brief des Verfassers an einen Freund,

der dieser Abhandlung über Politik füglich als Vorrede dienend vorgesetzt werden kann.

Geliebter Freund!

Deinen werthen Brief habe ich gestern erhalten. Ich danke Dir von Herzen für die eifrige Sorge, die Du mir widmest. Ich würde diese Gelegenheit ..... nicht vorüber gehen lassen, wenn ich nicht mit etwas beschäftigt wäre, das ich für nützlicher erachte, und das, wie ich glaube, Dir auch mehr zusagen wird, nämlich mit der Abfassung einer Abhandlung über Politik, die ich vor einiger Zeit auf Deine Veranlassung begonnen habe. Sechs Capitel dieses Tractats sind bereits fertig. Das erste enthält gewissermassen die Einleitung zum Werke selbst; das zweite handelt vom Naturrechte; das dritte vom Rechte der höchsten Gewalten; das vierte davon, welche politische Geschäfte von der Leitung der höchsten Gewalten abhangen; das fünfte, was der letzte und höchste Gegenstand sey, den die Staatsgesellschaft in Betracht ziehen kann; und das sechste, wie die monarchische Regierung eingerichtet werden müsse, damit sie nicht in Tyrannei verfalle. Gegenwärtig behandle ich das siebente Capitel, worin ich alle Theile des vorhergehenden sechsten Capitels, die die Ordnung einer wohl geordneten Monarchie betreffen, methodisch nachweise. Sodann werde ich auf die aristokratische und auf die Volksregierung und zuletzt auf die Gesetze und andere Einzelfragen, die sich auf die Politik beziehen, übergehen. Lebe indess wohl etc.

Hieraus erhellt das Endziel des Verfassers, aber wegen des Dazwischentretens seiner Krankheit und seines Todes konnte er diess Werk nicht weiter als bis zum Ende der Aristokratie führen, wie der Leser selbst wahrnehmen wird.

Erstes Capitel.

§. 1.

Die Affecte, mit welchen wir zu kämpfen haben, werden von den Philosophen als Fehler aufgefasst, in welche die Menschen durch eigene Schuld verfallen, die sie deshalb zu belachen, zu beweinen, zu tadeln oder, wenn sie für heiliger gelten wollen, zu verabscheuen pflegen. Damit glauben sie etwas Göttliches zu thun und den Gipfel der Weisheit zu erreichen, wenn sie die menschliche Natur, wie sie nirgendwo vorhanden ist, auf vielfache Weise loben, so aber, wie sie wirklich vorhanden ist, mit ihren Reden herabsetzen können. Denn sie fassen die Menschen nicht auf, wie sie sind, sondern wie sie sie eben haben möchten, und so ist es gekommen, dass sie statt einer Ethik meist eine Satire geschrieben und nie eine anwendbare Politik entworfen haben, sondern nur eine solche, die als Chimäre gelten muss, oder die in Utopien oder in jenem goldenen Zeitalter der Poeten — wo sie gerade am wenigsten Bedürfniss war — hätte ins Leben gerufen werden können. Da man nun bei allen angewandten Wissenschaften, insbesondre aber bei der Politik die Theorie mit der Praxis am meisten in Widerspruch glaubt, so hält man auch die Philosophen oder Theoretiker am ungeeignetsten, einen Staat zu regieren.

§. 2.

Die Staatsmänner hingegen, glaubt man, übervortheilen die Menschen mehr, als dass sie für sie sorgten, und man hält sie für mehr schlau als weise; denn die Erfahrung hat sie gelehrt, dass es Fehler giebt, so lange es Menschen giebt. Indem sie nun der menschlichen Schlechtigkeit eben durch solche Hülfsmittel zuvorzukommen suchen, die sie eine lange bewährte Erfahrung gelehrt hat, und welche die Menschen mehr aus Furcht als aus Vernunft zu beobachten pflegen, scheinen sie der Religion Abbruch zu thun, besonders in den Augen der Theologen, welche glauben, die höchsten Gewalten seyen in der Behandlung der Staatsangelegenheiten

Regeln der Frömmigkeit gebunden, an welche der
ınden ist. Es unterliegt jedoch keinem Zweifel,
ıner selber weit treffender über Politik geschrie-
Philosophen, denn weil sie die Erfahrung zur
so haben sie nichts gelehrt, was nicht An-

§. 3.

überzeugt, dass die Erfahrung alle zum
gen Lebens der Menschen ausdenkbaren Arten
gewiesen hat, sowie auch die Mittel, wodurch die
ıkt oder innerhalb gewisser Grenzen gehalten werden
ich glaube demnach nicht, dass wir durch blosses Nach-
ıken etwas mit der Erfahrung oder Praxis Uebereinstimmendes hierüber ausfindig machen können, was noch nicht erfahren und erprobt worden ist. Denn die Menschen sind so beschaffen, dass sie nicht ohne irgend ein gemeinsames Recht leben können, die gemeinsamen Rechte und öffentlichen Geschäfte sind aber von den scharfsinnigsten Männern, schlauen wie gewandten, eingerichtet und gehandhabt worden; es ist daher kaum glaublich, dass sich von uns noch etwas der allgemeinen Gesellschaft Förderliches erdenken lasse, was nicht Gelegenheit oder Zufall schon dargeboten, oder was die Menschen, die sich mit Staatsgeschäften abgegeben und für ihre Wohlfahrt besorgt waren, nicht bemerkt haben sollten.

§. 4.

Als ich mich daher mit der Politik zu beschäftigen begann, so bezweckte ich nichts Neues oder Unerhörtes, sondern nur das mit der Praxis am meisten Uebereinstimmende auf eine sichere und zweifellose Weise darzuthun oder aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur selbst herzuleiten; und um das zu dieser Wissenschaft Gehörige mit eben so unbefangenem Geiste zu untersuchen, wie wir mathematische Gegenstände zu untersuchen pflegen, war ich sorgfältig bemüht, die menschlichen Handlungen nicht zu belachen, nicht zu beweinen und auch nicht zu verabscheuen, sondern zu verstehen; ich betrachtete daher die menschlichen Affecte, wie Liebe, Hass, Zorn, Neid, Ruhmliebe, Mitleid und die übrigen Seelenbewegungen nicht als Fehler der menschlichen Natur, sondern als Eigenschaften, die ihr so angehören, wie Hitze, Kälte, Sturm, Donner u. a. dgl. zur Natur der Luft, die, mögen sie auch unangenehm seyn, doch nothwendig sind und bestimmte Ursachen haben, aus welchen wir ihre Natur zu erkennen suchen,



und an deren wahrer Betrachtung sich der Geist ebenso ergötzt, wie an der Erkenntniss dessen, was den Sinnen angenehm ist.

§. 5.

Das aber ist gewiss, und ich habe es in meiner Ethik als wahr bewiesen, dass die Menschen nothwendig den Affecten unterworfen und so beschaffen sind, dass sie Unglückliche bemitleiden und Glückliche beneiden, dass sie mehr zur Rache als zum Mitleid geneigt sind, und dass ausserdem Jeder danach strebt, dass die Uebrigen nach seinem Sinne leben, billigen, was er billigt, verwerfen, was er verwirft. Daher geschieht es, dass, wenn Alle gleicherweise die ersten zu seyn streben, sie in Streit gerathen und sich so viel als möglich einander zu unterdrücken suchen, und dass der Sieger sich mehr rühmt, einem Andern hinderlich als förderlich gewesen zu seyn. Und obgleich Alle überzeugt sind, dass die Religion im Gegentheil lehre, dass Jeder seinen Nächsten wie sich selbst lieben d. h. das Recht des Andern wie sein eignes wahren soll, so vermag doch diese Ueberzeugung, wie wir gezeigt haben, in Bezug auf die Affecte allzuwenig. Sie macht sich zwar auf dem Sterbebette geltend, wenn nämlich die Krankheit eben die Affecte besiegt hat, und der Mensch kraftlos daliegt, oder in Kirchen, wo die Menschen keinen Verkehr pflegen, keineswegs aber vor Gericht oder am Hofe, wo sie am allernöthigsten wäre. Wir haben ausserdem gezeigt, dass die Vernunft in Einschränkung und Mässigung der Affecte zwar viel vermag, zugleich haben wir aber auch gesehen, wie sehr schwierig der Weg ist, den eben die Vernunft lehrt, so dass diejenigen, welche die Ansicht hegen, die grosse Masse oder die, welche durch Staatsgeschäfte in Anspruch genommen werden, könnten dahin gebracht werden, nach alleiniger Vorschrift der Vernunft zu leben, sich das goldene Zeitalter der Poeten oder ein Mährchen träumen.

§. 6.

Ein Staatswesen also, dessen Wohl von Jemands Treue abhängt, und dessen Geschäfte nicht gehörig besorgt werden können, wenn nicht diejenigen, welche sie verwalten, mit Treue handeln wollen, wird durchaus nicht von Bestand seyn, sondern seine öffentlichen Angelegenheiten müssen, damit es bestehen könne, so geordnet werden, dass diejenigen, welche sie verwalten, mögen sie von der Vernunft oder von Affecten geleitet werden, nicht dazu gebracht werden können, treulos zu seyn oder schlecht zu handeln. In Bezug auf die Sicherheit des Staatswesens ist es auch von keiner Bedeutung, durch welche Gesinnung die Menschen bewogen wer-

den, die Angelegenheiten gehörig zu verwalten, wenn sie nur gehörig verwaltet werden; denn Freiheit oder Verlässigkeit des Geistes ist Privattugend, Sicherheit aber ist die Tugend des Staatswesens.

§. 7.

Weil endlich alle Menschen, mögen sie uncivilisirt oder civilisirt seyn, überall Verbindungen stiften und irgend einen bürgerlichen Zustand herstellen, so darf man die Ursachen und natürlichen Grundlagen des Staatswesens nicht aus den Lehrsätzen der Vernunft entnehmen, sondern muss sie aus der allgemeinen Natur oder Beschaffenheit der Menschen ableiten, was ich im folgenden Capitel zu thun beschlossen habe.

Zweites Capitel.

Vom Naturrechte.

§. 1.

In unserer theologisch-politischen Abhandlung haben wir vom natürlichen und bürgerlichen Rechte gehandelt, und in unserer Ethik erklärt, was Sünde, Verdienst, Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, und endlich was menschliche Freiheit ist. Damit aber diejenigen, welche vorliegende Abhandlung lesen, nicht nöthig haben, das, was hauptsächlich hieher gehört, anderswo zu suchen, will ich es hier abermals erklären und apodiktisch beweisen.

§. 2.

Jedes Naturding, es mag vorhanden seyn oder nicht vorhanden seyn, kann adäquat begriffen werden; wie also der Anfang des Daseyns der Naturdinge, so kann auch ihre Fortdauer im Daseyn nicht aus ihrer Definition erschlossen werden. Denn ihre vorstellbare Wesenheit bleibt dieselbe, sowohl nachdem sie da zu seyn begonnen haben, wie ehe sie da waren. Wie also der Anfang ihres Daseyns, so kann auch ihre Fortdauer im Daseyn nicht aus ihrer Wesenheit gefolgert werden, vielmehr bedürfen sie derselben Macht ihr Daseyn fortzusetzen, deren sie bedürfen, um es zu beginnen. Hieraus folgt, dass die Macht der Naturdinge, wodurch sie da sind, und folglich wodurch sie handeln, keine andere seyn kann, als die ewige Macht Gottes selber. Denn wenn es eine andere geschaffene Macht wäre, könnte sie nicht sich selbst, und folglich auch nicht die Naturdinge erhalten, sie würde

vielmehr derselben Macht bedürfen, um im Daseyn zu verharren, deren sie bedurfte, um erschaffen zu werden.

§. 3.

Hieraus also, dass nämlich die Macht der Naturdinge, wodurch sie da sind und wirken, eben die Macht Gottes selbst ist, ist leicht einzusehen, was Naturrecht ist. Weil Gott nämlich ein Recht auf Alles hat, und das Recht Gottes nichts Anderes ist, als eben die Macht Gottes, insofern diese als schlechthin freie betrachtet wird, so folgt hieraus, dass jedes Naturding von Natur so viel Recht hat, als es Macht hat, da zu seyn und zu wirken, da die Macht jedes einzelnen Naturdinges, wodurch es da ist und wirkt, keine andere ist, als eben die Macht Gottes, die schlechthin frei ist.

§. 4.

Unter Naturrecht verstehe ich also die Naturgesetze selbst oder die Regeln, nach welchen Alles geschieht, d. h. eben die Macht der Natur, und sonach erstreckt sich das Naturrecht der ganzen Natur und folglich jedes einzelnen Individuums so weit, als sich seine Macht erstreckt, und Alles, was sonach jeder einzelne Mensch den Gesetzen seiner Natur zufolge thut, das thut er mit dem höchsten Naturrechte, und er hat so viel Recht auf die Natur, als er Macht besitzt.

§. 5.

Wenn also die menschliche Natur so beschaffen wäre, dass die Menschen blos nach der Vorschrift der Vernunft lebten und nichts Anderes versuchten, dann würde das Naturrecht, insofern es als dem Menschengeschlecht zugehörig betrachtet wird, blos durch die Macht der Vernunft bestimmt werden. Die Menschen werden aber mehr von blinder Begierde als von Vernunft geleitet, und demgemäss muss die natürliche Macht der Menschen oder ihr Recht nicht aus der Vernunft, sondern aus jedem Triebe, von dem sie zum Handeln bestimmt werden und womit sie sich zu erhalten streben, bestimmt werden. Ich meinerseits gestehe zwar, dass jene Begierden, die nicht aus der Vernunft entspringen, nicht sowohl menschliche Handlungen als Leidenschaften sind; weil wir aber hier von der allgemeinen Macht oder dem Recht der Natur handeln, können wir hier keinen Unterschied anerkennen zwischen Begierden, die aus der Vernunft, und zwischen denen, welche aus andern Ursachen in uns entstehen, da sowohl diese als jene Wirkungen der Natur sind und die natürliche Kraft ausdrücken, womit der Mensch in seinem Seyn zu verharren strebt. Denn der Mensch, sey er weise oder unwissend, ist ein Theil der Natur.

und Alles das, wodurch ein Jeder zum Handeln bestimmt wird, muss zur Macht der Natur gerechnet werden, insofern diese nämlich als die Natur dieses oder jenes Menschen definirt werden kann. Denn der Mensch, mag er von Vernunft oder von der blossen Begierde geleitet seyn, thut Alles nur nach den Gesetzen und Regeln der Natur d. h. (nach §. 4 d. Cap.) dem Naturrechte gemäss.

§. 6.

Man glaubt aber meistens, dass die Ungebildeten die Ordnung der Natur mehr verwirren, als befolgen, und fasst den Menschen in der Natur wie einen Staat im Staate auf. Denn man behauptet, der menschliche Geist werde nicht von natürlichen Ursachen hervorgebracht, sondern von Gott unmittelbar als ein dermassen von den übrigen Dingen unabhängiger geschaffen, dass er die unbedingte Macht habe, sich zu bestimmen und den rechten Gebrauch von der Vernunft zu machen. Die Erfahrung lehrt aber mehr als genug, dass es eben so wenig in unserer Macht steht, einen gesunden Geist, als einen gesunden Körper zu haben. Da ferner jedes Ding, so viel es vermag, sein Seyn zu erhalten sucht, so können wir nicht zweifeln, dass, wenn es ebenso in unserer Macht stände, so nach der Vorschrift der Vernunft zu leben, wie uns von blinder Begierde leiten zu lassen, sich Alle von der Vernunft leiten lassen und ihr Leben weise einrichten würden, was keineswegs der Fall ist. Denn Jeden reisst seine Lust fort. Die Theologen heben diese Schwierigkeit auch nicht mit ihrer Behauptung, die Ursache dieses Unvermögens sey ein Fehler oder eine Sünde der menschlichen Natur, deren Ursprung im Sündenfall des Erzvaters liege. Denn wenn es auch in der Macht des ersten Menschen stand, sowohl zu stehen als zu fallen, und er Herr seines Geistes und von unverdorbener Natur war, wie konnte es geschehen, dass er wissentlich und trotz seiner Klugheit gefallen ist? Aber, entgegnet man, er wurde vom Teufel verführt. Wer war es aber, der den Teufel selbst verführte? Wer, frage ich, machte dieses, das vorzüglichste aller denkenden Geschöpfe, so unsinnig, dass es grösser seyn wollte als Gott? Es konnte doch nicht sich selbst so unsinnig machen, da es im Besitze eines gesunden Geistes war, und sein Seyn, so viel an ihm lag, zu erhalten strebte? Wie konnte es ferner geschehen, dass der erste Mensch, wenn er seines Geistes mächtig und Herr seines Willens war, sich hätte verführen und seines Geistes berauben lassen? Denn wenn er die Macht hatte, die Vernunft gehörig zu gebrauchen, konnte er nicht be-

trogen werden, denn er suchte nothwendig, so viel an ihm war, sein Seyn und seinen Geist gesund zu erhalten. Es wird nun aber vorausgesetzt, er habe diess in seiner Macht gehabt, demnach bewahrte er sich seinen Geist gesund und konnte nicht betrogen werden. Es ergiebt sich aber eben aus seiner Geschichte, dass diess falsch ist, und man muss also zugestehen, dass es nicht in der Macht des ersten Menschen gestanden habe, die Vernunft gehörig zu gebrauchen, und dass er vielmehr, wie wir, den Affecten unterworfen gewesen ist.

§. 7.

Es kann aber Niemand leugnen, dass der Mensch, wie die übrigen Individuen, sein Seyn, so viel an ihm ist, zu erhalten strebt. Denn wenn sich hier irgend ein Unterschied denken liesse, müsste er daraus entstehen, dass der Mensch einen freien Willen hätte. Je freier wir uns aber den Menschen denken, um so mehr sind wir anzunehmen gezwungen, dass er sich nothwendig erhalten und seines Geistes mächtig seyn müsse, was mir Jeder, der Freiheit und Zufälligkeit nicht mit einander verwechselt, leicht zugestehen wird. Denn die Freiheit ist eine Tugend oder Vollkommenheit; was also den Menschen eines Unvermögens zeiht, das kann nicht auf seine Freiheit bezogen werden. Der Mensch kann also keineswegs desshalb frei genannt werden, weil er nicht daseyn oder seine Vernunft nicht gebrauchen kann, sondern blos insofern, als er Macht hat, nach den Gesetzen der menschlichen Natur da zu seyn und zu handeln. Je mehr wir also den Menschen als frei betrachten, um so weniger können wir sagen, dass er die Vernunft nicht gebrauchen und das Schlechte lieber als das Gute wählen könne; und Gott, der schlechthin frei da ist, erkennt und wirkt desshalb auch nothwendig, d. h. er ist, erkennt und wirkt nach der Nothwendigkeit seiner Natur. Denn es ist kein Zweifel, dass Gott mit derselben Freiheit wirkt, mit welcher er da ist, wie er also nach der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur da ist; so handelt er auch nach der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur, d. h. er handelt schlechthin frei.

§. 8.

Wir ziehen also den Schluss, dass es nicht in der Macht eines jeden Menschen stehe, stets die Vernunft anzuwenden und auf dem höchsten Gipfel menschlicher Freiheit zu stehen, und dass gleichwohl Jeder, so viel er vermag, stets sein Seyn zu erhalten strebt, und (weil Jeder so viel Recht hat, als er Macht besitzt) Jeder, er sey weise oder unwissend, Alles, was er erstrebt und

thut, nach dem höchsten Rechte der Natur erstrebe und thue. Hieraus folgt, dass das Recht und die Einrichtung der Natur, unter der alle Menschen geboren werden und grösstentheils leben, nichts verbiete, als das, was Niemand begehrt und Niemand vermag, dass sie nicht Streit, Hass, Zorn, Hinterlist und schlechthin nichts, was unser Trieb uns eingibt, verwerfe. Das ist auch kein Wunder. Denn die Natur ist nicht in die Gesetze der menschlichen Vernunft gebannt, die nur den wahren Nutzen und die Erhaltung des Menschen bezwecken, sondern in unendliche andere, die die ewige Ordnung der ganzen Natur betreffen, von welcher der Mensch nur ein Theil ist, während durch sie, diese ewige Ordnung, allein alle Individuen bestimmt werden, auf gewisse Weise zu seyn und zu wirken. Wenn uns demnach in der Natur Etwas als lächerlich, widersinnig oder schlecht erscheint, so kommt es daher, dass wir die Dinge nur theilweise kennen und die Ordnung und den Zusammenhang der ganzen Natur grösstentheils nicht kennen, und daraus, dass wir Alles nach der Vorschrift unserer Vernunft geleitet wissen wollen, während doch das, was die Vernunft für schlecht erklärt, hinsichtlich der Ordnung und der Gesetze der gesammten Natur keineswegs, vielmehr blos hinsichtlich der Gesetze unserer Natur schlecht ist.

§. 9.

Ausserdem folgt, dass Jeder so lange unter dem Rechte eines Andern steht, solange er unter der Macht des Andern steht, und dass Jeder insoweit unter seinem eignen Rechte steht, als er jede Gewalt zurückweisen, den ihm zugefügten Schaden nach Herzenswunsch vergelten, und überhaupt, insofern er nach seinem eigenen Sinne leben kann.

§. 10.

Man hat einen Andern in seiner Macht, wenn man ihn gefesselt hält, oder wenn man ihm Waffen und Mittel zur Vertheidigung oder Flucht genommen, oder wenn man ihm Furcht einflösst, oder wenn man ihn durch Wohlthat sich so verpflichtet hat, dass er lieber ihm als sich zu Willen sein und lieber nach dem Gutdünken des Anderen, als seiner selbst leben will. Wer einen Andern in der ersten oder zweiten Weise in seiner Gewalt hat, besitzt nur dessen Körper und nicht dessen Geist; in der dritten oder vierten Weise aber hat er sowohl dessen Geist, als dessen Körper sich zu eigen gemacht, jedoch nur so lange die Furcht oder die Hoffnung dauert; ist aber diese oder jene aufgehoben, so bleibt der Andere unter seinem eigenen Rechte.

§. 11.

Auch die Urtheilsfähigkeit kann insoweit unter dem Rechte eines Andern stehen, als der Geist von einem Andern berückt werden kann. Hieraus folgt, dass der Geist insofern sein eigener Herr ist, als er die Vernunft gehörig anwenden kann. Ja, weil die menschliche Macht nicht nach der Körperkraft, sondern nach der Geistesstärke geschätzt werden muss, so folgt hieraus, dass diejenigen am meisten ihre eigenen Herren sind, welche am meisten Vernunft besitzen und am meisten von ihr geleitet werden, und sonach nenne ich den Menschen insofern überhaupt frei, als er von der Vernunft geleitet wird, weil er insofern aus Ursachen, die aus seiner blossen Natur adäquat erkannt werden können, zum Handeln bestimmt wird, wenn er auch von ihnen mit Nothwendigkeit zum Handeln bestimmt wird. Denn die Freiheit hebt (wie wir §. 7 d. Cap. dargethan) die Nothwendigkeit des Handelns nicht auf, sondern setzt sie.

§. 12.

Das einem Andern blos mit Worten gegebene Versprechen, diess oder jenes zu thun, was man seinem Rechte nach hätte unterlassen können oder umgekehrt, bleibt nur so lange fest bestehen, als sich der Wille dessen, der das Versprechen gegeben hat, nicht ändert. Denn wer die Macht hat, sein Versprechen aufzuheben, der hat sich im Grunde nicht seines Rechtes begeben, sondern hat blos Worte hergegeben. Wenn also der, welcher nach dem Naturrechte sein eigener Richter ist, urtheilte, es sey nun richtig oder falsch (denn Irren ist menschlich), dass ihm aus dem gegebenen Versprechen mehr Schaden als Nutzen erwachse, so glaubt er nach seinem Dafürhalten das Versprechen aufheben zu müssen, und er hebt es (nach §. 9 d. Cap.) nach dem Naturrechte auf.

§. 13.

Wenn zwei zusammen übereinkommen, und ihre Kräfte verbinden, so vermögen sie zusammen mehr und haben folglich mehr Recht auf die Natur, als Jeder von Beiden allein, und je mehr sie ihre Beziehungen mit einander verknüpft haben, um so mehr Recht werden sie Alle zusammen haben.

§. 14.

Insofern die Menschen mit Zorn, Neid oder irgend einem Affecte des Hasses zu kämpfen haben, insofern werden sie nach verschiedenen Richtungen gerissen, und sind sich feind und desshalb um so mehr zu fürchten, je mehr sie an Macht, Schlauheit und

Verschlagenheit die übrigen lebenden Wesen übertreffen, und weil die Menschen (wie wir §. 5 des vor. Cap. gesagt) von Natur diesen Affecten gar sehr unterworfen sind, so sind also die Menschen von Natur Feinde. Denn der ist mein grösster Feind, den ich am meisten zu fürchten und vor dem ich mich am meisten zu hüten habe.

§. 15.

Da aber (nach §. 9 d. C.) im Naturzustande Jeder so lange sein eigener Herr ist, als er sich vor der Unterdrückung durch einen Andern bewahren kann, und Einer allein sich vergebens vor Allen zu wahren suchen würde, so folgt hieraus, dass, so lange das natürliche Recht des Menschen durch die Macht jedes Einzelnen bestimmt wird und jedem Einzelnen angehört, es so lange keines ist, sondern mehr in der Meinung, als in der Wirklichkeit besteht, da es keine Sicherheit seiner Erhaltung gibt. Und es ist gewiss, dass Jeder um so weniger vermag und folglich um so weniger Recht besitzt, je mehr er Ursache hat, sich zu fürchten. Hiezu kommt, dass die Menschen ohne wechselseitige Hülfe kaum ihr Leben fristen und ihren Geist ausbilden können, und sonach ziehen wir den Schluss, dass das dem Menschengeschlecht eigene Naturrecht sich kaum anderswo als da denken lässt, wo die Menschen gemeinsame Rechte haben und zugleich das Land, das sie bewohnen und anbauen können, für sich sichern, wo sie sich schützen und jede Gewalt zurückweisen und nach dem gemeinschaftlichen Willen Aller leben können. Denn (nach §. 13 d. Cap.) je mehr sich so vereinigen, um so mehr Recht haben zugleich Alle; und wenn die Scholastiker aus diesem Grunde — dass nämlich die Menschen im Naturzustande ihr eigenes Recht fast nicht behaupten können — den Menschen ein geselliges Wesen nennen wollen, so habe ich keinen Grund, ihnen zu widersprechen.

§. 16.

Wo die Menschen gemeinsame Rechte haben und Alle wie von **einem** Geiste geleitet werden, da hat (nach §. 13 d. C.) jeder Einzelne von ihnen entschieden um so weniger Recht, als die Uebrigen zusammen mächtiger sind, als er, d. h. er hat in Wirklichkeit blos dasjenige Recht auf die Natur, was ihm das gemeinsame Recht verstattet. Im Uebrigen ist er gehalten, Alles das zu befolgen, was ihm nach gemeinschaftlicher Uebereinstimmung befohlen wird, oder er wird (nach §. 4 d. C.) durch das Recht dazu gezwungen.

§. 17.

Dieses Recht, das durch die Macht der Masse bestimmt wird, nennt man gewöhnlich Staat. Und derjenige regiert ihn unumschränkt, der nach gemeinsamer Uebereinstimmung die Sorge für das Gemeinwesen hat, nämlich das Recht, Gesetze zu geben, auszulegen und abzuschaffen; Städte zu befestigen, über Krieg und Frieden zu entscheiden etc. Wenn diese Sorge einer Versammlung zusteht, die aus der allgemeinen Masse zusammengesetzt wird, dann nennt man den Staat eine Demokratie; besteht sie aber nur aus einigen Ausgewählten, so nennt man ihn Aristokratie, und wenn endlich die Sorge für das Gemeinwesen und folglich der Staat in eines Einzigen Macht steht, Monarchie.

§. 18.

Aus dem, was wir in diesem Capitel dargethan, wird es uns klar, dass es im Naturzustande keine Sünde gibt, oder dass, wenn einer sündigt, er gegen sich und nicht gegen einen Andern sündigt; weil ja nach dem Rechte der Natur Niemand, wenn er nicht will, gehalten ist, einem Andern zu Willen zu seyn und etwas für gut oder böse zu halten, wenn er nicht nach seinem Sinne entscheidet, dass es gut oder böse sey; und nach dem Naturrechte ist unbedingt Nichts verboten, als das, was man nicht thun kann (siehe §. 5 und 8 d. Cap.). Sünde aber ist eine Handlung, die nicht mit Recht geschehen kann. Wären die Menschen nach der Einrichtung der Natur gehalten, sich von der Vernunft leiten zu lassen, dann würden Alle sich nothwendig von der Vernunft leiten lassen. Denn die Einrichtungen der Natur sind die Einrichtungen Gottes (nach §. 2 und 3 d. C.), die Gott mit derselben Freiheit, mit welcher er da ist, eingerichtet hat, und die also aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen (siehe §. 7 d. C.) und mithin ewig sind und nicht verletzt werden können. Die Menschen werden aber meist von Begierde ohne Vernunft geleitet, und doch stören sie die Ordnung der Natur nicht, sondern befolgen sie mit Nothwendigkeit, und somit ist nach dem Rechte der Natur ein unwissender und geistesschwacher Mensch eben so wenig durch das Naturrecht verpflichtet, sein Leben weise einzurichten, als ein Kranker, einen gesunden Körper zu haben.

§. 19.

Eine Sünde kann also nur im Staate gedacht werden, wo nämlich nach dem gemeinsamen Recht des ganzen Staates entschieden wird, was gut und was böse sey, und wo Niemand (nach §. 16 d. C.) etwas mit Recht thut, als das, was er nach gemein-

samem Beschlusse oder gemeinsamer Zustimmung thut. Denn das ist (wie wir im vor. §. gesagt) Sünde, was nicht mit Recht geschehen kann, oder was durch das Recht untersagt ist; Gehorsam aber ist der standhafte Wille, das auszuüben, was nach dem Rechte gut ist und nach gemeinsamem Beschlusse geschehen soll.

§. 20.

Wir pflegen aber auch das Sünde zu nennen, was gegen das Gebot der gesunden Vernunft geschieht, und Gehorsam den standhaften Willen, die Begierden nach der Vorschrift der Vernunft zu mässigen; ich würde diess unbedingt für richtig halten, wenn die menschliche Freiheit in der Fessellosigkeit des Triebes und die Unfreiheit in der Herrschaft der Vernunft bestände. Weil aber die menschliche Freiheit um so grösser ist, je mehr der Mensch sich von der Vernunft leiten zu lassen und seine Begierden zu mässigen vermag, so können wir nur sehr uneigentlich das vernünftige Leben Gehorsam und das Sünde nennen, was in der That Unvermögen des Geistes, nicht aber Fessellosigkeit seiner selbst ist und demgemäss der Mensch eher unfrei als frei genannt werden kann. S. §. 7 und 11 d. C.

§. 21.

Weil aber die Vernunft Frömmigkeit üben, ruhigen und heiteren Gemüthes zu seyn lehrt, was nur im Staate geschehen kann, und weil es ausserdem unmöglich geschehen kann, dass die Masse, wie der Staat erheischt, wie von einem Geiste geleitet werde, wenn sie nicht Rechte hat, die nach der Vorschrift der Vernunft eingesetzt sind, so nennen daher die Menschen, die in einem Staate zu leben gewohnt sind, nicht so uneigentlich das Sünde, was gegen das Vernunftgebot geschieht, da die Rechte des wahrhaft guten Staates (siehe §. 18 d. C.) nach dem Gebote der Vernunft eingerichtet werden müssen. Den Grund aber, warum ich (§. 18 d. C.) gesagt habe, dass der Mensch im Naturzustande gegen sich sündige, wenn er überhaupt sündige, siehe C. 4. §. 4 und 5, wo dargethan wird, in welchem Sinne wir sagen können, dass derjenige, der die Macht im Staate hat und das Naturrecht inne hält, an Gesetze gebunden sey und sündigen könne.

§. 22.

Was die Religion betrifft, so ist ebenfalls gewiss, dass der Mensch um so freier und am meisten mit sich einig ist, je mehr er Gott liebt und ihn von Herzen verehrt. Sofern wir aber nicht auf die uns unbekannte Ordnung der Natur, sondern blos auf die Gebote der Vernunft achten, die die Religion betreffen, und wenn

wir zugleich in Betracht ziehen, dass ebendieselben uns von Gott, der gleichsam in uns selbst redet, geoffenbart werden, oder auch dass eben dieselben den Propheten gleichsam als Rechte geoffenbart worden sind, so werden wir dann, nach menschlicher Weise zu reden, sagen, dass derjenige Mensch Gott gehorche, der ihn von ganzer Seele liebt, und dass hingegen sündige, wer sich von blinder Begierde leiten lässt. Wir müssen indess immer eingedenk seyn, dass wir in Gottes Macht sind, wie der Thon in der des Töpfers, der aus derselben Masse Gefässe zur Ehre und Unehre macht, und dass der Mensch demnach allerdings den Rathschlüssen Gottes, insofern sie in unserm Geiste oder in dem der Propheten als Rechte eingeschrieben sind, entgegen handeln kann, aber nicht gegen den ewigen Rathschluss Gottes, der der gesammten Natur eingeschrieben ist und die Ordnung der ganzen Natur berücksichtigt.

§. 23.

Wie also streng genommen Sünde und Gehorsam, so können auch Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nur im Staate gedacht werden. Denn es gibt nichts in der Natur, von dem man mit Recht sagen könnte, es gehöre diesem und nicht einem Anderen, sondern Alles gehört Allen, wenn sie nämlich die Macht haben, es sich zuzueignen. Im Staate aber, wo nach gemeinsamem Rechte entschieden wird, was diesem und was jenem gehört, heisst derjenige gerecht, der den standhaften Willen hat, Jedem das Seine zuzugestehen, ungerecht aber, der im Gegentheil das, was einem Andern gehört, zu dem Seinigen zu machen sucht.

§. 24.

Uebrigens habe ich in meiner Ethik auseinandergesetzt, dass Lob und Tadel Affecte der Lust und Unlust sind, die von der Vorstellung einer menschlichen Tugend oder einer menschlichen Schwäche als Ursache begleitet werden.

Drittes Capitel.

Vom Recht der höchsten Gewalten.

§. 1.

Die Verfassung eines jeden Staats heisst bürgerlich, der Gesammtkörper des Staats aber die Staatsgemeinde, die gemeinsamen Geschäfte des Staats, die von der Leitung dessen abhängen, der

den Staat regiert, heisst Gemeinwesen. Die Menschen heissen sodann Bürger, insofern sie nach dem bürgerlichen Rechte alle Vortheile der Staatsgemeinde geniessen, sie heissen Unterthanen, insofern sie den bürgerlichen Einrichtungen oder Gesetzen zu gehorchen verbunden sind. — Im §. 17 des vor. Cap. habe ich endlich gesagt, dass es drei Arten bürgerlicher Verfassung gibt, nämlich: Demokratie, Aristokratie und Monarchie. Ehe ich nun über jede einzelne besonders spreche, will ich vorher das darstellen, was zur bürgerlichen Verfassung im Allgemeinen gehört, und hier kommt vor Allem das höchste Recht der Staatsgemeinde oder der höchsten Gewalten in Betracht.

§. 2.

Aus §. 15 des vorigen Capitels erhellt, dass das Recht des Staats oder der höchsten Gewalten nichts Anderes ist, als das Naturrecht, welches zwar nicht durch die Macht eines jeden Einzelnen, sondern durch die einer Masse, die wie von einem Geiste geleitet ist, bestimmt wird, d. h. dass, sowie jeder Einzelne im Naturzustande, so auch der Körper und der Geist des ganzen Staates so viel Recht besitzt, als er Macht hat, und daher jeder einzelne Bürger oder Unterthan um so viel weniger Recht besitzt, um wie viel der Staat selbst ihn an Macht übertrifft (siehe §. 16 des vor. Cap.); und folglich thut und besitzt jeder einzelne Bürger nur dasjenige mit Recht, was er nach dem gemeinsamen Staatsbeschlusse verantworten kann.

§. 3.

Wenn der Staat Einem das Recht und folgerichtig auch die Macht einräumt (denn anders hat er ihm nach §. 12 des vor. Capitels blosse Worte gegeben), nach seinem Sinne zu leben, so tritt er eben damit aus seinem Rechte und trägt es auf den über, dem er eine solche Macht gab. Wenn er aber Zweien oder Mehreren diese Macht verliehen hat, dass nämlich Jeder nach seinem Sinne leben mag, so hat er damit die Herrschaft gespalten, und wenn er endlich einem jeden Bürger eben dieselbe Macht gegeben, so hat er damit sich selbst zerstört und bleibt kein Staat mehr, sondern Alles kehrt in den Naturzustand zurück, wie aus dem Obigen ganz offenbar ist. Hieraus folgt also, dass es sich auf keine Weise denken lässt, dass es nach der Staatseinrichtung jedem einzelnen Bürger gestattet wäre, nach seinem Sinne zu leben, und dass folglich jenes Naturrecht, dass Jeder sein eigener Richter ist, in der bürgerlichen Verfassung nothwendig aufhört. Ich sage ausdrücklich „nach der Staatseinrichtung“; denn das Natur-

recht jedes Einzelnen (wenn wir die Sache richtig erwägen) hört in der bürgerlichen Verfassung nicht auf. Denn der Mensch handelt sowohl im Naturzustande wie im bürgerlichen nach den Gesetzen seiner Natur und ist auf seinen Vortheil bedacht. Der Mensch, sage ich, wird in dem einen, wie im andern Zustand von Hoffnung oder Furcht geleitet, dieses oder jenes zu thun oder zu unterlassen; der Hauptunterschied zwischen beiden Zuständen ist aber, dass im bürgerlichen Zustande Alle dasselbe fürchten, und dass für Alle derselbe Grund zur Sicherheit und dieselbe Lebensweise besteht, was die Urtheilsfähigkeit jedes Einzelnen gewiss nicht aufhebt. Denn wer sich vorgesetzt hat, allen Geboten des Staats zu gehorchen, sey es, dass er dessen Macht fürchtet, oder weil er die Ruhe liebt, der sorgt in der That nach seinem Sinne für seine Sicherheit und seinen Nutzen.

§. 4.

Es lässt sich ferner auch nicht denken, dass es jedem einzelnen Bürger gestattet sey, die Beschlüsse oder Rechte des Staats auszulegen. Denn wenn diess jedem Einzelnen gestattet wäre, so wäre er dadurch sein eigner Richter, da Jeder seine Handlungen unter einem Schein des Rechts leicht entschuldigen oder beschönigen könnte und folglich sein Leben nach seinem Sinne einrichten würde, was (nach dem vor. §.) widersinnig ist.

§. 5.

Wir sehen demnach, dass jeder Bürger nicht unter seinem, sondern unter dem Rechte des Staats steht, dessen sämmtliche Befehle er zu befolgen verbunden ist, und dass er kein Recht habe, zu entscheiden, was billig und unbillig, fromm und gottlos sey, dass er vielmehr, weil der Staatskörper wie von einem Geist geleitet werden, und folglich der Wille des Staats als der Wille Aller gelten muss, das was der Staat als gerecht und gut beschliesst, so ansehen muss, als ob es von Jedem Einzelnen beschlossen wäre, und dass also ein Unterthan, wenn er auch die Beschlüsse des Staats für unrecht hält, sie doch zu befolgen gehalten ist.

§. 6.

Man kann aber entgegnen: ist es nicht gegen das Vernunftgebot, sich dem Urtheile eines Andern gänzlich zu unterwerfen, und widerstreitet folglich die bürgerliche Verfassung nicht der Vernunft? Daraus würde zu schliessen sein, dass die bürgerliche Verfassung unvernünftig und nur von Menschen geschaffen werden kann, die der Vernunft beraubt sind, keineswegs aber von solchen, die

von der Vernunft geleitet werden. Weil aber die Vernunft nichts gegen die Natur lehrt, so kann mithin die gesunde Vernunft nicht vorschreiben, dass Jeder sein eigener Herr bleibe, so lange die Menschen noch den Leidenschaften unterworfen sind (nach §. 15 des vor. Cap.), d. h. (nach §. 5 Cap. 1) die Vernunft erklärt es für möglich. Zudem lehrt die Vernunft, durchaus den Frieden zu suchen, der freilich nicht erhalten werden kann, wenn die gemeinsamen Rechte des Staates nicht unverletzt gehalten werden; je mehr sich also ein Mensch von der Vernunft leiten lässt, d. h. (nach §. 11 des vor. Cap.) je freier er ist, um so beständiger wird er die Rechte des Staats beobachten und die Befehle der höchsten Gewalt, deren Unterthan er ist, befolgen. Hiezu tritt noch, dass die bürgerliche Verfassung naturgemäss zur Entfernung der gemeinsamen Furcht und zur Vertreibung des gemeinsamen Ungemachs gestiftet wird und somit hauptsächlich das bezweckt, was jeder von der Vernunft Geleitete im Naturzustande wiewohl vergebens erstreben würde (nach §. 15 des vor. Cap.); wenn daher ein von der Vernunft geleiteter Mensch nach dem Befehl des Staats einmal etwas thun muss, was er als vernunftwidrig erkennt, so wird dieser Nachtheil durch das Gute, was ihm aus der bürgerlichen Verfassung zufliesst, bei weitem aufgewogen; denn es ist auch ein Vernunftgesetz, von zweien Uebeln das kleinere zu wählen, und wir können sonach den Schluss ziehen, dass man nichts gegen die Vorschrift seiner Vernunft thut, sofern man das thut, was man nach dem Rechte des Staates thun muss; diess wird uns Jeder um so leichter zugeben, wenn wir dargethan haben werden, wie weit sich die Macht und folglich auch das Recht des Staates erstreckt.

§. 7.

Denn zuvörderst muss man in Betrachtung ziehen, dass, wie im Naturzustande (nach §. 11 des vor. Cap.) derjenige Mensch der mächtigste und am meisten sein eigner Herr ist, der sich von der Vernunft leiten lässt, so auch derjenige Staat der mächtigste und am meisten sein eigener Herr ist, der mit Vernunft begründet und regiert wird. Denn das Recht des Staates bestimmt sich nach der Macht der Menge, die wie von einem Geiste geleitet wird; diese Einheit der Geister lässt sich aber nur denken, wenn der Staat eben das am meisten bezweckt, was die gesunde Vernunft als allen Menschen nützlich lehrt.

§. 8.

Sodann kommt in Betracht, dass die Unterthanen insoweit nicht unter ihrer eigenen, sondern unter der Botmässigkeit des

Staates stehen, als sie dessen Macht oder Drohungen fürchten, oder als sie den bürgerlichen Stand lieben (nach §. 10 des vor. Cap.). Hieraus folgt, dass Alles das, zu dessen Ausübung man weder durch Belohnungen noch durch Drohungen gebracht werden kann, nicht zu den Rechten des Staats gehört. So kann z. B. Niemand sich seiner Urtheilsfähigkeit begeben; denn durch welche Belohnungen oder Drohungen kann ein Mensch dahin gebracht werden, zu glauben, dass das Ganze nicht grösser als sein Theil sey, oder dass Gott nicht da sey, oder dass der Körper, den er als endlichen sieht, ein unendliches Wesen sey, oder überhaupt etwas im Widerspruche mit dem, was er empfindet oder denkt, zu glauben? Ebenso, durch welche Belohnungen oder Drohungen kann ein Mensch dahin gebracht werden, zu lieben, wen er hasst, oder zu hassen, wen er liebt? Hieher gehört auch das, was der menschlichen Natur so sehr widerstrebt, dass sie es für schlimmer als alles Schlimme hält, wie dass Jemand als Zeuge wider sich aufträte, dass er sich martere, seine Eltern morde, den Tod nicht zu vermeiden suche u. dgl., wozu Niemand weder durch Belohnungen noch durch Drohungen gebracht werden kann. Wollten wir jedoch sagen, dass der Staat das Recht oder die Macht habe, Derartiges zu befehlen, so können wir es nur in dem Sinne begreifen, wie wenn man sagte, dass Jemand rechtmässig toll und wahnsinnig seyn könne; denn was würde ein solches Recht, an das Niemand gebunden seyn kann, anders seyn, als Wahnsinn? Ich rede hier ausdrücklich von dem, was nicht unter der Botmässigkeit des Staates stehen kann, und was der menschlichen Natur meistens widerstrebt. Denn dass ein Narr oder ein Wahnsinniger durch keine Belohnungen oder Drohungen dahin gebracht werden kann, die Befehle zu befolgen, oder dass einer oder der Andere, weil er sich zu dieser oder jener Religion bekennt, die Rechte des Staats für schlimmer als alles Schlimme hält, deshalb sind die Rechte des Staates doch nicht ungültig, da ja die grössere Zahl der Bürger sich an dieselben halten; und weil sonach diejenigen, die nichts fürchten und hoffen, insofern ihre eigenen Herren sind (nach §. 10 des vor. Cap.), so sind sie damit (nach §. 14 des vor. Cap.) Feinde des Staats, die man mit Recht in Schranken halten darf.

§. 9.

Drittens endlich kommt in Betracht, dass das, worüber die Meisten Unwillen empfinden, weniger zum Rechte des Staates gehöre. Denn es ist gewiss, dass die Menschen durch einen Zug

der Natur sich zusammengesellen, sey es aus gemeinsamer Furcht, sey es aus dem Verlangen, ein gemeinsames Uebel zu ahnden; und weil sich das Recht des Staates nach der gemeinsamen Macht der Menge bestimmt, so ist gewiss, dass sich die Macht und das Recht des Staates in dem Masse mindert, als er Veranlassung giebt, dass sich mehrere zusammengesellen. Der Staat hat gewiss Manches für sich zu fürchten, und wie jeder einzelne Bürger, oder jeder Mensch im Naturzustande; so ist auch der Staat um so weniger sein eigener Herr, je mehr er Grund hat, sich zu fürchten. — So viel von dem Rechte der höchsten Gewalten über die Unterthanen; ehe ich jedoch von dem Rechte der ersteren über andere spreche, mag noch die Frage, die man gewöhnlich über die Religion anstellt, beantwortet werden.

§. 10.

Es kann uns nämlich der Einwurf gemacht werden, ob der bürgerliche Zustand und der Gehorsam der Unterthanen, wie wir ihn als in dem bürgerlichen Zustande erforderlich gezeigt, nicht die Religion aufhebe, mit der wir Gott zu verehren verpflichtet sind. Betrachten wir aber die Sache an sich, so werden wir nichts finden, was Bedenken erregen könnte. Denn der Geist steht, sofern er die Vernunft gebraucht, nicht unter der Botmässigkeit der höchsten Gewalten, sondern unter seiner eigenen (nach §. 11 des vor. Cap.). Somit kann die wahre Erkenntniss Gottes und die Liebe zu ihm, sowie die Liebe gegen den Nächsten, Niemandes Herrschaft unterworfen werden (nach §. 8 d. C.), und wenn wir ausserdem noch erwägen, dass die höchste Uebung der Liebe das ist, was man zum Schutz des Friedens und zur Gewinnung der Eintracht thut, so werden wir nicht zweifeln, dass der in der That seine Pflicht erfüllt, der Jedem so viel Hülfe leistet, als die Rechte des Staats, d. h. Eintracht und Ruhm, gestatten. In Betreff des äusserlichen Cultus ist gewiss, dass er zur wahren Erkenntniss Gottes und zur Liebe, die nothwendig aus ihr erfolgt, durchaus nichts nützen und nichts schaden kann, und er kann demnach nicht für so bedeutend gehalten werden, dass der Friede und die öffentliche Ruhe um seinetwillen gestört zu werden verdienten. Uebrigens steht auch fest, dass ich nach dem Naturrechte, d. h. (nach §. 3 des vor. Cap.) nach göttlichem Rathschlusse, kein Verfechter der Religion bin, denn ich habe nicht die Macht, wie ehemals die Jünger Christi, unreine Geister auszutreiben und Wunder zu thun, und diese Macht ist doch so nothwendig, um eine Religion an Orten zu verbreiten, wo sie verboten ist, dass ohne sie,

wie man zu sagen pflegt, nicht blos Hopfen und Malz verloren ist, sondern noch dazu gar viele Uebelstände erwachsen, wovon alle Jahrhunderte die traurigsten Beispiele gesehen. Jeder kann also, überall wo er ist, Gott mit wahrer Religion verehren und für sich sorgen, wie es die Pflicht des Privatmannes ist. Im Uebrigen ist die Sorge für Verbreitung der Religion Gott oder den höchsten Gewalten zu überlassen, denen allein die Sorge für das Gemeinwesen obliegt. Doch ich kehre zu meiner Aufgabe zurück.

§. 11.

Nachdem nun das Recht der höchsten Gewalten über die Staatsbürger und die Pflicht der Unterthanen dargelegt worden, ist noch das Recht der ersteren über die übrigen Dinge zu betrachten, was sich aus dem bereits Gesagten leicht erkennen lässt. Denn da (nach §. 2 d. C.) das Recht der höchsten Gewalt nichts Anderes ist, als eben das Naturrecht, so folgt, dass sich zwei Staaten zu einander verhalten, wie zwei Menschen im Naturzustande, mit dem Unterschiede, dass eine Staatsgemeinde sich davor hüten kann, von einer Andern unterdrückt zu werden, was der Mensch im Naturzustande nicht kann, da ihn nämlich täglich der Schlaf, oft Krankheit oder Seelenleiden und endlich das Alter belästigen, und er zudem noch andern Widerwärtigkeiten unterworfen ist, vor welchen sich eine Staatsgemeinde zu sichern vermag.

§. 12.

Die Staatsgemeinde ist also insoweit ihr eigner Herr, als sie für sich sorgen und sich davor hüten kann, von einer Andern unterdrückt zu werden (nach §. 9 u. 15 des vor. Cap.), und sie ist (nach §. 10 u. 15 des vor. Cap.) insoweit unter der Botmässigkeit einer Andern, als er die Macht der andern Staatsgemeinde fürchtet, oder insoweit sie von ihr verhindert wird, ihren Willen auszuführen, oder endlich, insofern sie deren Hülfe zu ihrer Erhaltung oder zu ihrem Wachsthume bedarf; denn es lässt sich keineswegs bezweifeln, dass, wenn zwei Staatsgemeinden sich wechselseitig Hülfe leisten wollen, sie beide miteinander stärker sind und folglich zusammen mehr Recht besitzen, als jede von beiden allein. S. §. 13 des vor. Cap.

§. 13.

Diess lässt sich aber noch deutlicher erkennen, wenn wir erwägen, dass zwei Staatsgemeinden von Natur Feinde sind. Denn die Menschen sind (nach §. 14 des vor. Cap.) im Naturzustande Feinde. Diejenigen also, die ausserhalb der Staatsgemeinde das Naturrecht beibehalten, bleiben Feinde. Wenn also eine Staats-

gemeinde die andere bekriegen und die äussersten Mittel ergreifen will, um sie unter ihre Botmässigkeit zu bringen, so darf sie es mit Recht versuchen, da es für sie, um Krieg zu führen, hinreicht, den Willen dazu zu haben. Ueber den Frieden aber kann sie nichts bestimmen, wenn der Wille der andern Staatsgemeinde nicht dazu einstimmt. Hieraus folgt, dass das Recht, Krieg zu führen, in der Befugniss jeder einzelnen Staatsgemeinde liegt, das zum Frieden aber nicht in der Befugniss einer, sondern mindestens zweier Staatsgemeinden ist, die desshalb verbündete genannt werden.

§. 14.

Dieses Bündniss bleibt so lange fest, als der Verbindungsgrund, nämlich Furcht vor Schaden oder Hoffnung auf Gewinn vorhanden ist, fällt aber diese oder jene für eine der beiden Staatsgemeinden weg, so bleibt sie ihr eigner Herr (nach §. 10 des vor. Cap.), und das Band, mit dem die Staatsgemeinden aneinander geknüpft waren, löst sich von selbst auf, und somit hat jede einzelne Staatsgemeinde das volle Recht, ein Bündniss nach Belieben zu lösen, und man kann nicht sagen, dass sie damit hinterlistig oder treulos handle, weil sie den Bund aufhebt, sobald die Ursache zu Furcht oder Hoffnung weggefallen ist, da diese Bedingung für jeden der Vertrag schliessenden Theile gleich war, dass nämlich derjenige, der sich zuerst ausser Furcht befinden könnte, sein eigner Herr sey und hievon nach seiner Willensmeinung Gebrauch machen könne. Ausserdem schliesst man für die Zukunft nur auf den Fall Vertrag, dass die vorausgehenden Umstände vorhanden sind, ändern sich aber diese, so ändert sich auch das Verhältniss des ganzen Zustandes, und aus diesem Grunde behält sich jede einzelne verbündete Staatsgemeinde das Recht vor, für sich zu sorgen, und jede einzelne sucht desshalb so viel sie vermag furchtlos und folglich ihr eigner Herr zu seyn und zu verhindern, dass die andere mächtiger werde. Wenn also eine Staatsgemeinde sich beklagt, dass sie betrogen wurde, so kann sie in Wahrheit nicht die Treue der verbündeten Staatsgemeinde, sondern blos ihre eigene Thorheit verdammen, dass sie nämlich ihr Heil einer andern, die ihr eigener Herr und für die ihr eignes Heil das höchste Gesetz ist, anvertraut hat.

§. 15.

Den Staatsgemeinden, die einen Frieden mit einander geschlossen haben, steht das Recht zu, Streitfragen, die sich über Friedensbedingungen oder Gesetze, an die sie sich wechselseitig gebunden haben, zu entscheiden; da das Recht des Friedens nicht

einer Staatsgemeinde, sondern beiden Vertrag schliessenden zusammen zusteht (nach §. 13 d. C.), und wenn sie über diese Punkte nicht übereinkommen können, kehren sie eben damit in den Kriegszustand zurück.

§. 16.

Je mehr Staatsgemeinden mit einander Frieden schliessen, um so weniger haben die übrigen jede einzelne zu fürchten, oder um so weniger Macht zum Kriegführen hat der einzelne; sondern sie ist um so mehr die Friedensbedingungen zu beobachten gebunden. d. h. (nach §. 13 d. C.) sie ist um so weniger ihr eigener Herr und muss sich um so mehr dem gemeinsamen Willen der Verbündeten anbequemen.

§. 17.

Uebrigens wird die Treue, deren Aufrechthaltung die gesunde Vernunft und die Religion lehrt, hiedurch keineswegs aufgehoben. denn weder die Vernunft noch die Schrift lehrt, dass man jedes gegebene Versprechen halten müsse. Wenn ich z. B. Jemanden versprochen habe, das Geld, das er mir heimlich zur Aufbewahrung gegeben, zu bewachen, so bin ich nicht gebunden mein Versprechen zu halten, sobald ich erfahren habe oder zu wissen glaube, dass das, was er mir zum Aufbewahren gegeben, gestohlen ist, vielmehr werde ich rechtschaffner handeln, wenn ich mir Mühe gebe, dass es dem Eigenthümer wieder zugestellt werde. So auch wenn die höchste Gewalt einem Andern etwas zu thun versprochen, dessen Schädlichkeit für das gemeinsame Wohl der Unterthanen Zeit oder Vernunft später gelehrt hat oder zu lehren schien, ist sie gewiss verpflichtet, ihr Versprechen aufzuheben. Da nun die Schrift nur im Allgemeinen lehrt, Treue zu bewahren, und die besonderen Ausnahmsfälle dem Urtheil eines Jeden überlässt, so lehrt sie also nichts, was dem eben Dargethanen widerstreitet.

§. 18.

Um aber den Faden der Rede nicht so oft unterbrechen, und nicht in der Folge ähnliche Einwürfe beantworten zu müssen, will ich erinnern, dass ich hier Alles aus der Nothwendigkeit der menschlichen Natur, wie man sie auch immer ansehen mag, nachgewiesen habe, nämlich aus dem allgemeinen Selbsterhaltungsstreben aller Menschen, welches Streben allen Menschen, unwissenden und weisen, innewohnt; und somit bleibt es ein und dasselbe, wie man auch die Menschen betrachtet, ob von den Affecten oder von der Vernunft geleitet, weil, wie gesagt, der Beweis allgemein ist.

Viertes Capitel.

Von den Staatsgeschäften, die von der Leitung der höchsten Gewalt abhängen.

§. 1.

Wir haben im vorhergehenden Capitel das Recht der höchsten Gewalten, das sich nach ihrer Macht bestimmt, dargethan und gesehen, wie es hauptsächlich darin besteht, dass es gleichsam einen Geist des Staates gibt, durch welchen Alle geleitet werden müssen, dass also jene Gewalten allein das Recht besitzen, zu entscheiden, was gut und böse, billig und unbillig sey, d. h. was die Einzelnen oder Alle mit einander thun oder unterlassen müssen, und wir haben sonach gesehen, dass ihnen allein das Recht zusteht, Gesetze zu geben, und dieselben, wenn eine Streitfrage darüber entsteht, in jedem einzelnen Falle auszulegen und zu entscheiden, ob der gegebene Fall dem Rechte zuwider oder gemäss sey (siehe §. 3, 4 und 5 des vor. Cap.), dass sie ferner das Recht haben, Krieg zu beginnen, Friedensbedingungen zu bestimmen und anzubieten oder die angebotenen anzunehmen (siehe §. 12 und 13 des vor. Cap.).

§. 2.

Da alles diess, so wie die zur Ausführung erforderlichen Mittel, Geschäfte sind, die sich auf den gesammten Staatskörper d. h. auf das Gemeinwesen beziehen, so folgt daraus, dass das Gemeinwesen von der Leitung dessen allein abhängt, der die höchste Herrschaft besitzt, und weiter folgt daraus, dass die höchste Gewalt allein das Recht besitzt, über die Handlungen eines Jeden zu richten und über Jedwedes Thaten Rechenschaft zu fordern, die Verbrecher zu bestrafen, die Rechtsstreitigkeiten der Bürger zu schlichten oder Gesetzeskundige zu bestellen, die diess statt ihrer besorgen; ferner hat sie das Recht, alle Mittel zu Krieg und Frieden zu handhaben und zu ordnen, nämlich Städte zu gründen und zu befestigen, die Soldaten anzuführen, die militärischen Aemter zu vergeben, und was sie geschehen wissen will zu befehlen, Gesandte für den Frieden abzuschicken und zu empfangen, und endlich die Kosten zu allem diesem zu erheben.

§. 3.

Da also die höchste Gewalt allein das Recht besitzt, die öffentlichen Geschäfte zu betreiben oder Beamte dafür auszuwählen, so folgt, dass ein Unterthan sich die Herrschaft anmasst, wenn er

blos nach seinem eigenen Ermessen, ohne Wissen der höchsten Rathsversammlung, irgend ein öffentliches Geschäft unternommen hat, ob er gleich glauben mag, dass das, was er zu thun beabsichtigte, für den Staat vom höchsten Nutzen seyn werde.

§. 4.

Man wirft aber gewöhnlich die Frage auf, ob die höchste Gewalt an Gesetze gebunden sey, und ob sie sonach sündigen könne. Da aber die Benennungen Gesetz und Sünde nicht blos auf die Rechte des Staats, sondern auch auf die gemeinsamen Regeln aller Naturdinge und vor allen auf die der Vernunft bezogen zu werden pflegen, so können wir nicht unbedingt sagen, dass der Staat an keine Gesetze gebunden sey oder nicht sündigen könne. Denn wenn der Staat an keine Gesetze oder Regeln, ohne welche der Staat nicht Staat ist, gebunden wäre, dann müsste der Staat nicht als ein natürliches Ding, sondern als eine Chimäre betrachtet werden. Der Staat sündigt also, wenn er das thut oder geschehen lässt, was die Ursache seines eignen Untergangs seyn kann, und wir sagen dann in demselben Sinne, er sündige, in dem die Philosophen oder Aerzte von der Natur sagen, sie fehle, und in diesem Sinne können wir sagen, dass der Staat sündige, wenn er etwas gegen das Vernunftgebot thut. Denn der Staat ist dann am meisten sein eigener Herr, wenn er nach dem Vernunftgebote handelt (§. 7 des vor. Cap.), inwiefern er also gegen die Vernunft handelt, insofern fällt er von sich ab oder sündigt er. Diess werden wir noch deutlicher erkennen können, wenn wir erwägen, dass, wenn wir sagen, jeder könne über etwas, worüber er Herr ist, was er wolle, bestimmen, diese Gewalt nicht blos nach der Macht des Handelnden, sondern auch nach der Fähigkeit des Leidenden bestimmt werden muss. Wenn ich z. B. sage, ich könne rechtmässig mit diesem Tische machen was ich will, so verstehe ich doch wahrhaftig nicht darunter, dass ich das Recht hätte, zu bewirken, dass dieser Tisch Gras fresse, ebenso, wenn wir sagen, die Menschen stünden nicht unter ihrer eigenen, sondern unter der Botmässigkeit des Staates, so verstehen wir damit nicht, dass die Menschen ihre Menschennatur verlieren und eine andere annehmen, und dass also der Staat das Recht hätte, zu bewirken, dass die Menschen fliegen, oder, was ebenso unmöglich ist, das was Lachen oder Ekel erregt, mit Ehrfurcht betrachten sollten; sondern dass gewisse Umstände eintreten mögen, wobei, wenn sie vorhanden sind, auch Achtung und Furcht der Unterthanen vor dem Staate vorhanden ist, und wobei, wenn sie wegfallen, auch Furcht und

Achtung und damit zugleich der Staat aufhört. Der Staat ist also, um sein eigner Herr zu seyn, verbunden, die Ursachen der Furcht und Achtung aufrecht zu erhalten, sonst hört er auf, ein Staat zu seyn. Denn diejenigen oder derjenige, der die Herrschaft besitzt, kann ebenso unmöglich betrunken oder nackt mit öffentlichen Dirnen in den Strassen umherziehen, den Schauspieler machen, die von ihm selbst gegebenen Gesetze öffentlich übertreten oder verachten und dabei die Amtswürde bewahren, eben so wie es unmöglich ist, zugleich zu seyn und nicht zu seyn; ferner die Unterthanen morden, berauben, Jungfrauen verführen u. dgl., das macht die Furcht zur Erbitterung und damit den bürgerlichen Zustand zum Zustand der Feindschaft.

§. 5.

Wir sehen also, in welchem Sinne wir sagen können, dass der Staat an Gesetze gebunden sey und sündigen könne. Wenn wir aber unter Gesetz das bürgerliche Recht verstehen, das durch das bürgerliche Recht selbst gewahrt werden kann, und unter Sünde das, was nach dem bürgerlichen Rechte zu thun verboten ist, d. h., wenn diese Benennungen im eigentlichen Sinne genommen werden, so können wir in keiner Weise sagen, dass der Staat an Gesetze gebunden sey oder sündigen könne. Denn die Regeln und Gründe von Furcht und Achtung, die der Staat um seinetwillen zu erhalten verbunden ist, beziehen sich nicht auf die bürgerlichen Rechte, sondern auf das Naturrecht, da sie (nach dem vor. §.) nicht nach dem bürgerlichen Rechte, sondern nach dem Rechte des Krieges gewahrt werden können, und der Staat nicht anders an sie gebunden ist, als der Mensch im Naturzustande sich zu wehren verbunden ist, um sein eigener Herr seyn zu können oder nicht sein eigner Feind zu seyn, sich nicht selbst zu morden; diese Fürsorge ist wahrlich kein Gehorsam, sondern die Freiheit der menschlichen Natur; die bürgerlichen Rechte hingegen hangen blos von dem Beschlusse des Staates ab, und dieser ist Niemanden als sich selbst zu Willen zu seyn gehalten, um nämlich frei zu bleiben, und braucht blos das für gut oder schlecht zu halten, was er als für sich gut oder böse entscheidet. Er hat sonach nicht blos das Recht sich zu schützen, Gesetze zu geben und auszulegen, sondern auch, sie abzuschaffen, und jedweden Schuldigen aus seiner Machtvollkommenheit zu begnadigen.

§. 6.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Verträge oder Gesetze, durch welche die Menge ihr Recht einer einzigen Rathsversamm-

lung oder einem Menschen überträgt, übertreten werden müssen, wenn das Interesse des Gemeinwohls ihre Uebertretung erheischt. Darüber aber, ob es im Interesse des Gemeinwohls sey, sie zu übertreten oder nicht, kann kein Privatmann, sondern nur wer die Herrschaft in Händen hat, mit Recht ein Urtheil fällen (nach §. 3 d. C.), folglich bleibt nach bürgerlichem Rechte nur der, der die Herrschaft in Händen hat, der Ausleger ihrer Gesetze. Hiezu kommt, dass kein Privatmann sie mit Recht wahren kann, und sonach verpflichteten sie in der That den nicht, der die Herrschaft in Händen hat. Wenn sie aber von solcher Beschaffenheit sind, dass sie nicht übertreten werden können, ohne dass zugleich die Kraft des Staates geschwächt, d. h. ohne dass zugleich die gemeinsame Furcht der meisten Bürger in Erbitterung verwandelt werde, so löst sich eben damit der Staat auf, und wird der Vertrag aufgehoben, der desshalb nicht durch das bürgerliche Recht, sondern durch das Recht des Krieges gewahrt wird. Somit ist der, welcher die Herrschaft in Händen hat, auch aus keiner andern Ursache die Bedingungen dieses Vertrags zu erhalten verbunden, als wie der Mensch im Naturzustande sich zu wahren verbunden ist, dass er sich nicht feind werde, sich nicht selbst morde, wie wir im vorigen §. gesagt.

Fünftes Capitel.

Ueber den besten Zustand eines Staates.

§. 1.

Im 11. §. des 2. Cap. haben wir gezeigt, dass der Mensch dann am meisten sein eigener Herr ist, wenn er sich am meisten von der Vernunft leiten lässt, und dass folglich (siehe §. 7 C. 3) derjenige Staat am mächtigsten und am meisten sein eigener Herr ist, der mit Vernunft begründet und geleitet wird. Da aber, um sich so viel als möglich zu erhalten, diejenige die beste Weise zu leben ist, die nach der Vorschrift der Vernunft eingerichtet wird, so ist folglich alles das das Beste, was ein Mensch oder ein Staat thut, insofern er am meisten sein eigener Herr ist. Denn wir behaupten nicht, dass Alles das, von dem wir sagen, es geschehe mit Recht, am besten geschehe; ist es doch ein Anderes, einen Acker mit Recht bebauen, als ihn am besten bebauen, ein Anderes, sage ich, sich mit Recht vertheidigen, erhalten, ein Urtheil

fällen etc. als sich am besten vertheidigen, erhalten und das beste Urtheil fällen; folglich ist es auch ein Anderes, mit Recht herrschen, für das Gemeinwesen sorgen, als am besten herrschen und das Gemeinwesen am besten verwalten. — Nachdem wir nun über das Recht jedes beliebigen Staates im Allgemeinen gesprochen, ist es nunmehr Zeit, von dem besten Zustande jedwedes Staatswesens zu sprechen.

§. 2.

Die Beschaffenheit eines jeden Staatszustandes lässt sich aber aus dem Endzwecke des staatsbürgerlichen Zustandes leicht erkennen, welcher also nichts Anderes ist, als Friede und Sicherheit des Lebens. Derjenige Staat ist also der beste, in dem die Menschen einträchtig leben und dessen Rechte unverletzt erhalten werden. Denn es ist sicher, dass Empörungen, Kriege, Verachtung oder Verletzung der Gesetze nicht sowohl der Bosheit der Unterthanen, als vielmehr dem mangelhaften Zustande des Staatswesens beigemessen werden muss; denn die Menschen werden nicht als Staatsbürger geboren, sondern werden erst dazu gemacht. Die natürlichen Affecte der Menschen sind zudem überall dieselben, wenn daher in dem einen Staate mehr Bosheit herrscht und mehr Sünden begangen werden, als in einem andern, so ist gewiss, dass es daraus entsteht, dass ein solcher Staat nicht genug für die Eintracht gesorgt und die Rechte nicht weislich genug angeordnet und folglich kein vollkommenes Staatsrecht erhalten hat. Denn ein staatsbürgerlicher Zustand, der die Ursachen zur Empörung nicht verbannt hat, wo beständig Krieg zu fürchten ist und endlich die Gesetze häufig verletzt werden, ist nicht viel von dem eigentlichen Naturzustande verschieden, wo jeder Einzelne mit grosser Gefahr für das Leben nach seinem Sinne lebt.

§. 3.

Wie aber die Fehler, die allzugrosse Freiheit und Widerspenstigkeit der Unterthanen dem Staate beigemessen werden muss, so ist andererseits auch ihre Tugend und beständige Beobachtung der Gesetze hauptsächlich der Tugend und dem vollkommenen Rechte des Staats zuzuschreiben, wie aus §. 15 Cap. 2 erhellt. Desshalb rechnet man es Hannibal verdientermassen als ausgezeichnete Tugend an, dass in seinem Heere nie eine Empörung entstanden ist.

§. 4.

Von einem Staate, dessen Unterthanen aus Furcht nicht zu den Waffen greifen, kann man eher sagen, dass er ohne Krieg

sey, als dass er Frieden habe. Denn Friede ist nicht Abwesenheit des Krieges, sondern eine Tugend, die aus Seelenstärke entspringt; denn Gehorsam ist (nach §. 19 Cap. 2) der beständige Wille, das zu thun, was nach gemeinsamem Staatsbeschlusse geschehen muss. Ueberdiess kann ein Staat, dessen Friede von der Trägheit der Unterthanen abhängt, die gleichsam wie das Vieh geleitet werden, um nur dienen zu lernen, eher eine Einöde, als ein Staat genannt werden.

§. 5.

Wenn wir also sagen, derjenige Staat sey der beste, in dem die Menschen einträchtig leben, meine ich das menschliche Leben, das nicht blos im Kreislaufe des Blutes und anderen, allen lebenden Wesen gemeinsamen Dingen besteht, sondern das, was hauptsächlich durch Vernunft, wahre Tugend und Leben des Geistes bezeichnet wird.

§. 6.

Es ist jedoch zu bemerken, dass ich unter der Herrschaft, die zu besagtem Zwecke eingerichtet wird, eine solche verstehe, die eine freie Volksmenge angeordnet, nicht aber eine solche, die man durch das Kriegsrecht über die Menge gewinnt. Denn ein freies Volk wird mehr durch Hoffnung, als durch Furcht, ein unterworfenes aber mehr durch Furcht, als durch Hoffnung geleitet, indem jenes das Leben zu geniessen, dieses aber blos den Tod zu vermeiden strebt; jenes sage ich, strebt für sich zu leben, dieses aber ist gezwungen dem Sieger anzugehören, wesshalb wir dieses dienstbar, jenes frei nennen. Der Endzweck einer Herrschaft, deren sich Jemand durch das Kriegsrecht bemächtigt, ist also zu herrschen, und eher Sklaven als Unterthanen zu haben. Und obgleich zwischen einer Herrschaft, welche von einem freien Volke errichtet wird, und einer Herrschaft, deren man sich durch das Kriegsrecht bemächtigt, das Recht von beiden im Allgemeinen betrachtet, kein wesentlicher Unterschied Statt findet, so haben sie doch, wie wir bereits gezeigt, im Zwecke und ausserdem auch in den Mitteln, wodurch eine jede erhalten werden muss, bedeutende Verschiedenheiten.

§. 7.

Welche Mittel aber ein nur von Herrschsucht getriebener Fürst, anwenden müsse, um seine Herrschaft befestigen und erhalten zu können, hat der höchst scharfsinnige Macchiavelli ausführlich gezeigt; zu welchem Zwecke jedoch, scheint nicht ganz festzustehen. Hatte er jedoch einen guten, wie von einem weisen

Manne anzunehmen ist, so wollte er, wie es scheint, zeigen, wie unkluger Weise Viele einen Tyrannen aus dem Wege zu räumen versuchen, während sie doch die Ursache, wodurch ein Fürst zum Tyrannen wird, nicht wegzuräumen vermögen, sondern sie dadurch um so mehr herbeiführen, je mehr Ursache zur Furcht dem Fürsten gegeben wird, welches geschieht, wenn die Menge an einem Fürsten ein Exempel statuirt hat und sich des Fürstenmordes als einer wohl vollbrachten That berühmt. Ausserdem wollte er vielleicht zeigen, wie sehr sich ein freies Volk hüten müsse, seine Wohlfahrt einem Einzigen unbedingt anzuvertrauen, der, wenn er nicht eitel ist und Allen gefallen zu können glaubt, tagtäglich Nachstellungen befürchten muss und so genöthigt wird, für sich besorgt zu seyn und im Gegentheile dem Volke mehr nachzustellen, als für es zu sorgen; und dieses von jenem höchst einsichtsvollen Manne zu glauben, finde ich mich um so mehr bewogen, weil er bekanntlich für die Freiheit war, zu deren Schutz er auch die heilsamsten Rathschläge gegeben hat.

Sechstes Capitel.

Wie die monarchische Regierung eingerichtet werden muss, damit sie nicht in Tyrannei verfalle.

§. 1.

Weil die Menschen, wie gesagt, mehr von dem Affecte, als von der Vernunft geleitet werden, so folgt, dass die Menge nicht durch Leitung der Vernunft, sondern aus irgend einem gemeinsamen Affecte natürlich übereinkommt und wie von einem Geiste geleitet seyn will, nämlich (wie wir §. 9, C. 3 gesagt) entweder aus gemeinsamer Hoffnung oder Furcht oder dem Wunsch, irgend einen gemeinschaftlichen Schaden zu ahnden. Da aber die Furcht vor Vereinzelung allen Menschen innewohnt, weil Niemand in der Vereinzelung die Kräfte besitzt, sich zu vertheidigen und sich die Lebensbedürfnisse zu verschaffen, so folgt, dass die Menschen von Natur einen staatsbürgerlichen Zustand erstreben, und dass es unmöglich ist, dass sie denselben je gänzlich auflösen.

§. 2.

Die Folge von Zwietracht und Empörung, die oft im Staate erregt werden, ist also nie, dass die Bürger den Staat auflösen

(wie diess bei den übrigen gesellschaftlichen Verbindungen oft geschieht), sondern dass sie seine Form ändern, wenn sich nämlich die Streitigkeiten mit Erhaltung der Gestalt des Staates nicht schlichten lassen. Desshalb verstehe ich unter den Mitteln, die, wie ich gesagt habe, zur Erhaltung eines Staates erforderlich sind, diejenigen, die zur Erhaltung der Staatsform ohne irgend eine bemerkenswerthe Veränderung derselben nothwendig sind.

§. 3.

Wenn die menschliche Natur so beschaffen wäre, dass die Menschen das Nützlichste auch am meisten begehrten, so bedürfte es keiner Kunst, um Eintracht und Treue zu erhalten; weil jedoch feststeht, dass es mit der menschlichen Natur ganz anders bestellt ist, so muss der Staat nothwendig so eingerichtet werden, dass Alle, Regierende und Regierte, mögen sie wollen oder nicht, dasjenige thun, was das gemeine Beste erheischt, d. h., dass Alle freiwillig oder durch Gewalt oder Nothwendigkeit gezwungen sind, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben, und diess geschieht, wenn Staatsangelegenheiten so geordnet werden, dass nichts das gemeinsame Wohl Betreffende der Treue eines Einzelnen unbedingt anheimgegeben ist. Denn Niemand ist so wachsam, dass er nicht bisweilen schliefe, und Niemand war so starken und ungeschwächten Geistes, der nicht einmal und gerade dann, wenn er am meisten der Geistesstärke bedarf, gebrochen würde und sich besiegen liesse. Und wahrlich, es ist Thorheit, von einem Andern zu verlangen, was Niemand von sich selbst erreichen kann, wie, dass er für den Andern mehr wache als für sich, dass er nicht geizig, nicht neidisch, nicht ehrsüchtig etc. sey, zumal derjenige, welcher täglich den grössten Anreizungen zu allen Affecten ausgesetzt ist.

§. 4.

Hiegegen scheint aber die Erfahrung zu lehren, dass es im Interesse des Friedens und der Eintracht liege, alle Gewalt auf einen Einzigen zu übertragen. Denn kein Reich hat so lange ohne eine bemerkenswerthe Veränderung bestanden, als das türkische, und auf der andern Seite war keines von geringerer Dauer, als die Volksstaaten und die Demokratieen, und nirgends so viel Empörungen, als bei ihnen. Wenn aber Sklaverei, Barbarei und Einöde Friede heissen soll, dann gibt es nichts Kläglicheres für den Menschen, als Friede. In der That gibt es gemeiniglich mehr und heftigere Streitigkeiten zwischen Eltern und Kindern, als zwischen Herren und Sklaven, und doch liegt es nicht im Interesse

des Haushaltes, das väterliche Recht in Herrschaft zu verwandeln und somit die Kinder als Sklaven zu behandeln. Es liegt sonach im Interesse der Sklaverei, nicht in dem des Friedens, alle Gewalt einem Einzigen zu übertragen, denn der Friede besteht, wie wir schon gesagt haben, nicht in der Abwesenheit des Krieges, sondern in der Einigung oder Eintracht des Gemüthes.

§. 5.

Und wahrlich irren diejenigen, welche an die Möglichkeit glauben, dass Einer allein das höchste Recht des Staates besitzen könne, in der That sehr. Denn das Recht bestimmt sich blos nach der Macht, wie wir Cap. 2 dargethan, die Macht eines einzigen Menschen ist aber dem Tragen einer solchen Last nicht gewachsen. Daher kommt es, dass derjenige, den sich die Menge zum Könige erwählt, sich Feldherrn sucht oder Räthe oder Vertraute, denen er seine und die allgemeine Wohlfahrt überträgt, so dass ein Reich, welches man für ein schlechthin monarchisches hält, in Wahrheit und Wirklichkeit ein aristokratisches ist, zwar nicht offenbar, sondern im Geheimen, und eben desshalb das schlechteste. Hiezu kommt, dass der König, wenn er ein Kind, krank oder von Alter gebeugt ist, nur zum Schein König ist, in der That aber diejenigen die höchste Gewalt haben, die die höchsten Staatsgeschäfte verwalten oder dem Könige am nächsten sind, zu geschweigen, dass der König, den Lüsten unterworfen, oft Alles nach den Gelüsten dieses oder jenes Kebsweibes oder dieses und jenes Lustknaben regiert. Ich habe gehört, sagt Orsines (Curtius B. 10, Cap. 1), dass in Asien einst Frauen regiert haben, das aber ist neu, dass ein Castrat regiert.

§. 6.

Es ist ausserdem gewiss, dass der Staat stets mehr durch seine Bürger, als durch seine Feinde in Gefahr schwebt; denn die guten Staatsbürger sind selten. Hieraus folgt, dass derjenige, dem das ganze Staatsrecht übertragen ist, stets mehr die Bürger, als die Feinde fürchten und folglich suchen wird, sich zu wahren und nicht für die Unterthanen zu sorgen, sondern ihnen nachzustellen, zumal denen, die durch Weisheit berühmt oder durch Reichthum zu mächtig sind.

§. 7.

Auch kommt hiezu noch, dass die Könige ihre Söhne mehr fürchten als lieben, und um so mehr, je mehr sie von den Wissenschaften des Krieges und des Friedens verstehen und bei den Unterthanen wegen ihrer Vorzüge beliebter sind. Daher

kommt es, dass sie dieselben so zu erziehen trachten, dass die Ursache zur Furcht wegfällt. Hierin gehorchen die Hofbeamten dem Könige aufs Pünktlichste, und sie werden die höchste Sorgfalt anwenden, einen ungebildeten Thronfolger zu haben, den sie geschickt behandeln können.

§. 8.

Aus diesem Allen folgt, dass der König um so weniger sein eigener Herr, und die Lage der Unterthanen um so unglücklicher ist, je unbedingter ihm das Recht des Staates übertragen wird. und sonach ist es zur gehörigen Befestigung eines monarchischen Staatswesens nothwendig, feste Grundlagen zu legen, um sie darauf zu bauen, so dass Sicherheit für den Monarchen und Friede für das Volk daraus erfolge, und dass demnach der Monarch sowohl sein eigner Herr sei, als auch hauptsächlich für das Wohl des Volkes sorge. Welches aber diese Grundlagen des monarchischen Staates seyen, will ich vorerst kurz aufstellen und dann ordnungsgemäss darlegen.

§. 9.

Man muss eine Stadt oder mehrere erbauen und befestigen. deren sämmtliche Bürger, sowohl diejenigeu, welche innerhalb der Mauern, als diejenigen, welche des Ackerbaus wegen draussen wohnen, gleiches Bürgerrecht geniessen, unter der Bedingung jedoch, dass eine jede Stadt eine bestimmte Anzahl von Bürgern zu ihrer eignen und zur gemeinsamen Vertheidigung besitzt; diejenige aber, die das nicht leisten kann, muss unter anderen Bedingungen unter Botmässigkeit gehalten werden.

§. 10.

Das Kriegsheer ist blos aus den Bürgern, keinen ausgenommen. und aus Niemand Anderem zu bilden, und sonach sollen alle verpflichtet seyn, die Waffen zu führen, und Niemand eher unter die Zahl der Bürger aufgenommen werden, als bis er die Waffenübung erlernt und versprochen hat, ihrer zu den bezeichneten Jahreszeiten zu pflegen. Wenn dann die Kriegsmannschaft aus allen Familien in Compagnien und Regimenter eingetheilt ist, so ist nur ein solcher Anführer für jede Compagnie zu wählen, der die Kriegsbaukunst versteht. Dann sollen die Anführer der Compagnien und Regimenter zwar auf Lebenszeit, der Befehlshaber über die Kriegsmannschaft eines einzigen ganzen Familienverbandes soll nur im Kriege gewählt werden und ein Jahr den höchsten Oberbefehl haben, soll aber weder in seinem Oberbefehl fortfahren noch nachher wieder gewählt werden können. Diese Befehlshaber

müssen aus den Räthen des Königs (von welchen wir §. 15 u. ff. sprechen werden) oder aus solchen, die das Amt eines Rathes verwaltet haben, gewählt werden.

§. 11.

Alle Stadt- und Landbewohner d. h. alle Bürger sind in Familiengenossenschaften einzutheilen, die sich durch Namen und ein Abzeichen unterscheiden, und Alle, welche in einer dieser Familiengenossenschaften geboren werden, müssen in die Zahl der Bürger aufgenommen, und ihre Namen in ihre Familienlisten eingetragen werden, sobald sie das Alter erreicht, dass sie Waffen tragen und ihren Dienst verstehen können. Davon sind diejenigen jedoch auszunehmen, die wegen eines Verbrechens ehrlos, oder die stumm, wahnsinnig und Dienstboten sind, die durch einen sklavischen Dienst sich ihren Unterhalt erwerben.

§. 12.

Die Aecker und aller Grund und Boden, und wenn es möglich ist auch die Häuser müssen öffentliches Eigenthum seyn d. h. demjenigen angehören, der das Recht des Staates besitzt, von welchem sie gegen eine jährliche Abgabe an die Bürger, ob Städter oder Landbewohner, verpachtet werden; ausserdem sollen Alle zu Friedenszeiten jeder Abgabe enthoben oder steuerfrei seyn. Von jener Pacht aber ist ein Theil für die Befestigungswerke des Staats, der andere zum königlichen Haushalt zu verwenden. Denn in Friedenszeiten muss man die Städte als zum Kriege befestigen und ausserdem Schiffe und andere Kriegswerkzeuge bereit halten.

§. 13.

Wenn der König aus irgend einer Familiengenossenschaft gewählt ist, so ist Niemand als adlig zu betrachten, als die vom Könige abstammen, die sich desshalb durch königliche Abzeichen von ihren, wie von den anderen Familiengenossenschaften unterscheiden.

§. 14.

Die männlichen adeligen Blutsverwandten des Königs, die mit dem Regenten im dritten oder vierten Grade der Blutsverwandtschaft verwandt sind, sollen nicht heirathen dürfen, und wenn sie Kinder erzeugen, sollen sie für illegitim gelten, aller Würde unfähig und nicht als Erben ihrer Eltern anerkannt werden, sondern ihre Güter vielmehr an den König zurückfallen.

§. 15.

Ausserdem müssen der Räthe des Königs, die ihm am nächsten oder der Würde nach die zweiten sind, mehrere seyn und

nur aus den Bürgern gewählt werden, nämlich aus jeder Familiengenossenschaft drei oder vier oder fünf (wenn es nicht mehr als sechshundert Familien sind), die miteinander ein einziges Mitglied dieser Rathsversammlung bestellen sollen, nicht auf Lebenszeit, sondern auf drei, vier oder fünf Jahre, so dass in jedem Jahre der dritte, vierte oder fünfte Theil von ihnen neu gewählt wird. Bei dieser Wahl ist aber hauptsächlich darauf zu achten, dass aus jeder einzelnen Familiengenossenschaft wenigstens ein rechtskundiger Rath gewählt wird.

§. 16.

Diese Wahl muss vom Könige selbst geschehen, dem zu einer bestimmten Zeit des Jahres, wann nämlich die neuen Räthe gewählt werden sollen, jede Familiengenossenschaft die Namen aller ihrer Bürger übergeben muss, die das fünfzigste Lebensjahr erreicht haben und zu Kandidaten dieses Amtes gehörig befördert wurden, und aus diesen soll der König, wen er will, wählen; in dem Jahre aber, in welchem ein Rechtskundiger irgend einer Familiengenossenschaft einem andern folgen soll, sind blos die Namen der Rechtskundigen dem Könige zu übergeben. Diejenigen, die die festgesetzte Zeit als Räthe diess Amt verwaltet haben, können nicht länger darin bleiben und auch nicht auf das Verzeichniss der auf fünf Jahre oder länger zu Wählenden gesetzt werden. Der Grund aber, warum es nöthig ist, in jedem Jahre aus einer jeden Familiengenossenschaft Einen zu wählen, ist der, damit die Rathsversammlung nicht bald aus unerfahrenen Neulingen, bald aus Alterfahrenen und Sachkundigen bestehe, was nothwendig der Fall seyn würde, wenn Alle auf einmal abtreten und neu eintreten würden. Wenn aber in jedem Jahre aus jeder einzelnen Familiengenossenschaft Einer gewählt wird, dann wird nur der fünfte, vierte oder höchstens der dritte Theil aus Neulingen bestehen. Wenn ferner der König durch andere Geschäfte oder aus irgend einer andern Ursache verhindert ist, eine Zeitlang dieser Wahl obliegen zu können, dann sollen die Räthe selber einstweilen Andere wählen, bis der König selbst Andere wählt oder die von der Rathsversammlung Gewählten bestätigt.

§. 17.

Das Hauptgeschäft dieses Rathes muss seyn, die Grundgesetze des Staates zu vertheidigen, über das, was zu thun ist, Rath zu ertheilen, damit der König wisse, was für das gemeine Beste zu beschliessen ist, und dass sonach der König nichts über etwas festsetzen darf, ohne vorher die Meinung dieses Raths vernommen

zu haben. Wenn aber die Rathsversammlung, wie es meist der Fall ist, nicht eines Sinnes ist, sondern auch nach zwei oder dreimaliger Erwägung derselben Sache noch verschiedene Ansichten obwalten, so ist die Sache nicht mehr in die Länge zu ziehen, sondern die verschiedenen Ansichten sollen dem Könige vorgelegt werden, wie wir §. 25 d. C. darstellen werden.

§. 18.

Das Geschäft dieses Rathes muss auch noch seyn, die Anordnungen oder Verfügungen des Königs zu veröffentlichen, und Alles, was über das Gemeinwesen beschlossen worden, zu besorgen und für die ganze Verwaltung des Staates als Stellvertreter des Königs Sorge zu tragen.

§. 19.

Den Bürgern darf kein Zugang zum Könige offen stehen, als blos durch diese Rathsversammlung, der sie alle Forderungen oder Bittschriften übergeben müssen, um sie dem Könige vorzulegen. Auch die Gesandten fremder Staaten sollen nur durch die Vermittlung dieses Rathes die Erlaubniss erhalten, den König zu sprechen, die Briefe ausserdem, die von anderen Orten an den König einlaufen, müssen ihm von diesem Rathe übergeben werden, und überhaupt ist der König als der Geist des Staates, dieser Rath aber als die äusseren Sinne des Geistes oder als der Körper des Staates zu betrachten, durch welchen der Geist den Zustand des Staates erfährt, und durch welchen der Geist das vollzieht, was er als das für sich Beste beschliesst.

§. 20.

Auch die Sorge für die Erziehung der Prinzen, so wie die Vormundschaft, wenn der König gestorben ist, und er ein Kind oder einen Knaben als Nachfolger hinterlassen hat, ist die Obliegenheit dieses Rathes. Damit jedoch unterdessen der Staatsrath nicht ohne König ist, so soll aus den Adeligen ein Staatsältester erwählt werden, der die Stelle des Königs vertreten soll, bis der gesetzliche Nachfolger das Alter erreicht hat, wo er im Stande ist, die Last der Herrschaft zu tragen.

§. 21.

Kandidaten dieses Rathes sollen diejenigen seyn, die das Regierungsverfahren, die Grundlagen und den Zustand oder die Verfassung des Staats, dessen Unterthanen sie sind, kennen; wer aber die Stelle eines Rechtskundigen einnehmen will, der muss ausser dem Regierungsverfahren und der Verfassung des Staates, dessen Unterthan er ist, auch die der andern, mit welchen irgend ein

welche von den vorgelegten Meinungen er sich entschieden hat, und was er beschliesst, dass zu thun sey.

§. 26.

Für die Justizverwaltung ist ein anderer Rath blos aus Rechtskundigen zu bilden, deren Obliegenheit es seyn soll, Rechtsstreitigkeiten zu schlichten und Gesetzesübertreter zu bestrafen, jedoch so, dass alle von ihnen gefällten Urtheile von denjenigen, die die Stelle des grossen Raths vertreten, geprüft werden müssen, ob sie nämlich mit gehöriger Beobachtung der Gerichtsordnung und ohne Parteilichkeit abgegeben worden sind. Wird eine Partei, die den Prozess verloren hat, nachweisen können, dass einer der Richter vom Gegner durch ein Geschenk bestochen oder einen andern gewöhnlichen Grund, sey es zur Freundschaft gegen diesen oder sey es zum Hass gegen ihn, habe, oder dass endlich die allgemeine Gerichtsordnung nicht beobachtet worden ist, so muss die Verurtheilung gegen sie zurückgenommen werden. Diess kann aber wohl nicht von denen beobachtet werden, die bei einer Untersuchung über ein Verbrechen nicht sowohl durch Beweise, als durch die Folter den Angeklagten zu überführen pflegen; ich nehme aber keine andere Gerichtsordnung an, als diejenige, die mit dem besten Regierungsverfahren des Staates übereinstimmt.

§. 27.

Diese Richter sollen auch von grosser und ungerader Zahl seyn, nämlich einundsechzig oder wenigstens einundfünfzig; und aus einer Familiengenossenschaft ist nur Einer, jedoch nicht auf Lebenszeit zu wählen, sondern so, dass auch jährlich ein Theil davon austritt, und eben so viele Andere, die aus anderen Familiengenossenschaften sind und das vierzigste Jahr erreicht haben, gewählt werden.

§. 28.

In diesem Rathe soll nur in Gegenwart aller Richter ein Urtheil verkündigt werden. Kann Jemand Krankheits oder einer andern Ursache halber lange dem Rathe nicht beiwohnen, so muss für diese Zeit ein Anderer als sein Stellvertreter erwählt werden. Bei der Abstimmung soll jedoch ein Jeder seine Stimme nicht öffentlich abgeben, sondern durch Kugelung anzeigen.

§. 29.

Ihre Einkünfte sollen die Stellvertreter dieses und des vorigen Rathes zunächst aus dem Vermögen derer beziehen, die von ihnen zum Tode verurtheilt wurden, und auch derer, die mit irgend

einer Geldstrafe belegt werden. Sodann sollen sie bei jedem Urtheile in Civilsachen von demjenigen, der den Prozess verloren hat, nach Verhältniss der ganzen Summe einen gewissen Theil erhalten, der beiden Rathsversammlungen zu Gute kommt.

§. 30.

Diesen Rathsversammlungen sollen in jeder Stadt andere untergeordnet seyn, deren Mitglieder ebenfalls nicht auf lebenslänglich gewählt werden dürfen, sondern von denen auch jährlich ein Theil blos aus den Familiengenossenschaften, die in der Stadt wohnen, auszuwählen ist; diess weitläufiger zu verfolgen ist jedoch nicht nöthig.

§. 31.

Das Kriegsheer soll in Friedenszeiten keinen Sold erhalten, in Kriegszeiten aber hat man blos denen einen täglichen Sold zu geben, die von ihrer täglichen Arbeit leben. Die Anführer und die übrigen Offiziere in den Abtheilungen sollen kein anderes Einkommen vom Kriege zu erwarten haben, als die Beute von den Feinden.

§. 32.

Wenn ein Ausländer die Tochter eines Bürgers geheirathet hat, sollen seine Kinder als Bürger gelten und in die mütterliche Stammliste eingetragen werden. Diejenigen aber, die von ausländischen Eltern im Staate selbst geboren und erzogen sind, diesen soll es gestattet seyn, für einen festgesetzten Preis sich von den Häuptern einer Familiengenossenschaft das Bürgerrecht zu erkaufen und sie sollen in die Liste dieser Familie eingetragen werden. Wenn auch die Häupter des Gewinnes halber einen Ausländer unter dem festgesetzten Preise in die Zahl ihrer Mitbürger aufnehmen sollten, so kann hieraus dem Staate kein Nachtheil erwachsen, sondern im Gegentheil muss man auf Mittel denken, wodurch die Zahl der Bürger leichter vermehrt werden kann, und es einen grossen Zusammenfluss von Menschen giebt. Es ist jedoch billig, dass diejenigen, die in der Bürgerliste nicht verzeichnet werden, mindestens in Kriegszeiten ihre Ruhe durch Arbeit oder irgend eine Steuer bezahlen.

§. 33.

Die Gesandten, die in Friedenszeiten an andere Staaten abgeschickt werden müssen, um Frieden zu schliessen oder zu erhalten, sollen blos aus dem Adel gewählt, und die Kosten ihnen aus der Staatskasse, nicht aber aus der königlichen Hauskasse geliefert werden.

§. 34.

Diejenigen, die am Hofe leben oder Diener des Königs sind, und die er aus seiner Hauskasse besoldet, sollen von allem Dienst und aller Verrichtung für den Staat entbunden seyn. Ich sage ausdrücklich: „die der König aus seiner Hauskasse besoldet," um die Leibwache hievon auszunehmen, denn die Leibwache dürfen blos die Bürger aus der Residenzstadt seyn, die wechselsweise am Hofe vor den Gemächern des Königs Wache halten.

§. 35.

Krieg soll nur um des Friedens willen begonnen werden, und ist er geendigt, sollen die Feindseligkeiten aufhören. Wenn also durch das Kriegsrecht Städte eingenommen worden sind und der Feind unterworfen ist, dann sind ihnen solche Friedensbedingungen aufzustellen, dass die eingenommenen Städte ohne Besatzung erhalten werden mögen; vielmehr muss man dem Feinde, wenn er den Friedensvertrag angenommen hat, die Macht lassen, entweder sie um einen Preis wieder einzulösen, oder aber (wenn auf diese Weise immer noch durch die bedrohliche Lage des Orts die Furcht im Hintergrunde steht) jene Städte ganz zerstören und die Einwohner anderswohin bringen.

§. 36.

Der König darf sich mit keiner Ausländerin ehelich verbinden, sondern nur eine von den Blutsverwandten oder von den Bürgern zur Gemahlin nehmen; jedoch, wenn er eine Bürgerin heirathet unter der Bedingung, dass die nächsten Blutsverwandten der Gattin keinen Staatsdienst verwalten können.

§. 37.

Die Herrschaft muss untheilbar seyn. Wenn also der König mehrere Kinder erzeugt hat, so ist der Aelteste rechtmässig sein Nachfolger; es darf aber durchaus nicht gestattet werden, dass die Herrschaft unter sie vertheilt werde, oder dass sie ungetheilt Allen oder Einigen übergeben werde, und noch viel weniger, dass er einen Theil des Reiches als Mitgift einer Tochter geben dürfe. Denn dass Töchter zur Erbschaft der Herrschaft gelangen, ist in keiner Weise zu gestatten.

§. 38.

Wenn der König ohne männliche Nachkommen gestorben ist, so ist sein nächster Blutsverwandter als Erbe des Reiches zu erkennen, wenn er nicht etwa eine Ausländerin zur Frau hat, von der er sich nicht scheiden will.

§. 39.

Was die Bürger betrifft, so erhellt aus §. 5, Cap. 3, dass ein Jeder von ihnen allen Geboten des Königs oder den vom grossen Rathe bekannt gemachten Verordnungen (über dieses Verhältniss siehe §. 18 und 19 d. Cap.) gehorchen muss, auch wenn er sie für höchst widersinnig hält, oder dass er nach dem Rechte dazu gezwungen werden muss.

Diess sind die Grundlagen des monarchischen Staates, auf welche er gebaut werden muss, um von Bestand zu seyn, wie wir im folgenden Cap. zeigen werden.

§. 40.

Die Religion betreffend, so sollen durchaus keine Tempel auf städtische Kosten erbaut, noch Rechte über Meinungen festgesetzt werden, wenn sie nicht aufrührerisch sind und die Grundlagen des Staats untergraben. Diejenigen also, denen die öffentliche Ausübung der Religion gestattet wird, mögen, wenn sie wollen, auf ihre Kosten einen Tempel erbauen. Der König aber soll zur Ausübung der Religion, zu der er sich bekennt, einen eigenen Tempel am Hofe haben.

Siebentes Capitel.

Zusammenhängende Darstellung und Nachweisung des Vorigen.

§. 1.

Nach der Darlegung der Grundlagen des monarchischen Staates habe ich sie hier in der Reihenfolge nachzuweisen unternommen; hiebei ist nun besonders zu bemerken, dass es keineswegs der Praxis widerstreitet, die Rechte so fest zu setzen, dass sie selbst vom Könige nicht aufgehoben werden können. Denn die Perser pflegten ihre Könige als Götter zu verehren, und doch hatten eben diese Könige nicht die Gewalt, die einmal eingesetzten Rechte zu widerrufen, wie aus Daniel Cap. 5 erhellt, und nirgends wird, so viel ich weiss, ein König unumschränkt und ohne ausdrückliche Bedingungen erwählt. Es widerstreitet ja auch weder der Vernunft noch dem unbedingten Gehorsam, den man dem Könige schuldig ist; denn die Grundlagen des Staates sind als die ewigen Beschlüsse des Königs zu betrachten, so dass seine Minister ihm durchaus gehorchen, wenn sie sich seine Gebote auszuführen weigern, falls

[illegible] Grundlagen des Staates widerstreitet. [illegible] Beispiele des Ulysses deutlich erklären. [illegible] Ulysses befolgten also seinen Befehl, als sie sich [illegible] ihn, da er an den Schiffsmast gebunden, von dem [illegible] bezaubert wurde, losbinden, obgleich er es ihnen [illegible] Drohungen befahl, und es wird ihm als Weisheit [illegible] seinen Gefährten Dank dafür abgestattet zu [illegible] ersten Willensmeinung gehorcht [illegible] Beispiele des Ulysses pflegen auch die [illegible] nämlich Gerechtigkeit zu üben [illegible] nicht auf den König Rücksicht zu [illegible] einem besonderen Falle etwas ge[illegible] als dem eingesetzten Recht zu[illegible]. Denn die Könige sind keine Götter, son[illegible] Sirenengesang eingenommen werden. [illegible] beständigen Willen eines Einzigen [illegible]. Sonach muss der monarchische [illegible], so eingerichtet werden, dass Alles [illegible] Königs gemäss geschieht, d. h. dass [illegible] des Königs, nicht aber dass aller [illegible]. Siehe hierüber §. 3, 5 und 6 des [illegible]

§. 2.

[illegible], dass man bei der Grundlegung die [illegible] beobachten muss, und es ist [illegible] was geschehen muss, sondern auch [illegible] kann, dass die Menschen, mögen [illegible] von Vernunft geleitet seyn, dennoch [illegible] Gesetze haben. Denn wenn sich die [illegible] öffentliche Freiheit blos auf die ohn[illegible] stützt, so haben die Bürger nicht blos [illegible] zu behalten, wie wir §. 3 des vor. Cap. ge[illegible] auch zum Untergang gereichen. Denn das [illegible] Verfassung keines Staates kläglicher ist, als [illegible] schwanken beginnt, wenn sie nicht mit [illegible] zusammenstürzt und in Sklaverei zerfällt [illegible] scheint), und demnach wäre es für [illegible] genügender, ihr Recht unumschränkt Einem [illegible] unsichere und nichtige oder ungültige Freiheits[illegible] und so den Nachkommen den Weg zur [illegible] Sklaverei zu bereiten. Wenn ich aber gezeigt haben

werde, dass die Grundlagen des monarchischen Staates, die ich im vorigen Capitel angegeben habe, fest sind, und dass sie nur bei vorhandener Abneigung des grössten Theiles der bewaffneten Menge zerstört werden können, und dass dem Könige wie der Volksmenge Friede und Sicherheit daraus erfolge, und wenn ich diess aus der allgemeinen Natur nachgewiesen haben werde, dann wird Niemand zweifeln können, dass sie die besten und die wahren sind, wie aus §. 9, C. 3 und aus §. 3 u. 8 des vor. Cap. erhellt. Dass sie aber von dieser Beschaffenheit sind, will ich so kurz als möglich zeigen.

§. 3.

Jeder gesteht zu, dass es die Pflicht dessen, der die Herrschaft in Händen hat, ist, den Zustand und die Verfassung des Staats stets zu kennen, für das gemeinsame Wohl Aller zu wachen und Alles das zu bewirken, was für den grösseren Theil der Unterthanen nützlich ist. Da aber Einer allein nicht Alles überblicken und seinen Geist auch nicht immer schlagfertig erhalten noch auf das Nachdenken richten kann, und er oft durch Krankheit oder andere Ursachen abgehalten wird, sich mit den Staatsgeschäften zu beschäftigen, so ist es nothwendig, dass der Monarch Räthe habe, die den Zustand der Dinge kennen, den König mit Rath unterstützen und oft seine Stelle vertreten, und so mag es geschehen, dass die Herrschaft oder der Staat stets aus einem und demselben Geiste bestehe.

§. 4.

Weil aber die menschliche Natur so beschaffen ist, dass jeder seinen Privatnutzen mit höchstem Affecte sucht, und diejenigen Rechte für die billigsten hält, die zur Erhaltung und Vermehrung seines Besitzes nothwendig sind, und er die Sache eines Andern nur in soweit vertheidigt, als er dadurch seine eigene zu befestigen glaubt, so folgt hieraus, dass nothwendig solche Räthe gewählt werden müssen, deren Privatbesitz und Vortheil von der gemeinsamen Wohlfahrt und dem Frieden Aller abhangen, und sonach erhellt, dass, wenn aus jeder Gattung oder Klasse von Bürgern einige gewählt werden, diess dem grösseren Theile der Unterthanen von Nutzen seyn wird, weil er in diesem Rathe die meisten Stimmen haben wird. Und obgleich dieser Rath, der aus einer so grossen Anzahl von Bürgern zusammengesetzt ist, nothwendig Viele von sehr ungebildetem Geiste in sich schliessen muss, so ist doch das gewiss, dass Jeder in Geschäften, die er lange und mit grossem Eifer betrieben hat, einsichtig und gewitzigt genug ist.

Wenn desshalb keine Anderen gewählt werden, als blos diejenigen, die bis zum fünfzigsten Jahr ihr Geschäft mit Ehren betrieben, so werden sie hinlänglich befähigt seyn, in Betreff ihrer Angelegenheiten Rathschläge geben zu können, zumal, wenn ihnen in Sachen von grösserem Gewicht eine Bedenkzeit eingeräumt wird. Hiezu kommt noch, dass ein Rath, der aus Wenigen besteht, weit davon entfernt ist, nicht aus Gleichartigen zu bestehen. Denn im Gegentheil besteht der grösste Theil desselben aus gleichartigen Menschen, da ja jeder hauptsächlich dahin strebt, beschränkte Genossen zur Seite zu haben, die an seinem Munde hangen, was in grossen Rathsversammlungen nicht Statt findet.

§. 5.

Ausserdem ist sicher, dass Jeder lieber regieren, als regiert werden will; denn Niemand überlässt freiwillig einem Andern die Herrschaft, wie Sallust in der ersten Rede an Cäsar sagt. Sonach erhellt es, dass die ganze Volksmenge nie ihr Recht auf Wenige oder auf Einen übertragen würde, wenn sie sich unter sich ververeinbaren könnte und sie aus den Streitigkeiten, die meist in grossen Rathsversammlungen entstehen, nicht in Aufruhr überginge; und somit überträgt die Menge dem Könige nur dasjenige freiwillig, was sie unbedingt nicht in ihrer eigenen Gewalt behalten kann d. h. die Schlichtung der Streitigkeiten und Ausführung der Beschlüsse. Denn was auch oft geschieht, dass ein König wegen des Krieges erwählt wird, weil nämlich Könige weit glücklicher Krieg führen, das ist in der That Unwissenheit, dass sie nämlich während des Friedens dienen wollen, um den Krieg glücklicher zu führen, wenn sich überhaupt ein Friede in einem Staate denken lässt, dessen höchste Gewalt blos wegen des Krieges Einem übertragen worden ist, der desswegen seine Tapferkeit und das, was Alle in ihm als Einzigem besitzen, hauptsächlich im Kriege zu zeigen vermag, während dagegen der demokratische Staat eher den Vorzug hat, dass seine Tüchtigkeit sich mehr im Frieden, als im Kriege bewährt. Aus welchem Grunde man aber auch einen König wählen mag, er allein kann, wie wir bereits gesagt haben, nicht wissen, was dem Staate nützlich ist, sondern dazu ist es nöthig, wie wir im vor. §. gezeigt, dass er mehrere Bürger zu Räthen hat, und weil wir uns in keinerlei Weise denken können, dass bei einer Sache, die berathen werden soll, irgend etwas in Betracht kommen könne, was einer so grossen Anzahl von Menschen entgangen wäre, so lässt sich folglich ausser allen den Urtheilen des Rathes, die dem Könige vorgelegt werden, keines der

Volkswohlfahrt dienende weiter denken. Und sonach, weil die Wohlfahrt des Volkes höchstes Gesetz oder höchstes Recht des Königs ist, so folgt, dass der König das Recht hat, aus den abgegebenen Ansichten des Rathes eine auszuwählen, nicht aber gegen die Absicht des ganzen Raths etwas zu beschliessen oder ein Urtheil zu fällen (siehe §. 25 des vor. Cap.). Wenn aber alle im Rathe abgegebenen Ansichten dem Könige vorzulegen sind, so könnte es geschehen, dass der König stets die kleineren Städte, die weniger Stimmen haben, begünstigte. Denn wenn es auch nach dem Gesetze des Raths verordnet wäre, dass die Ansichten ohne Angabe ihrer Urheber vorgelegt werden sollen, so würde es doch nicht ganz zu verhüten seyn, dass nicht etwas davon verlautete, und sonach müsste man nothwendiger Weise verordnen, dass diejenige Ansicht, die nicht mindestens hundert Stimmen hat, als ungültig angesehen wird, ein Recht, welches die grösseren Städte mit der äussersten Kraft werden vertheidigen müssen.

§. 6.

Hier nun würde ich, wenn ich nicht nach Kürze strebte, die sonstigen grossen Vortheile dieses Raths zeigen; einen jedoch, der von dem grössten Gewichte zu sein scheint, will ich anführen. Nämlich, dass es kein grösseres Reizmittel zur Tugend geben kann, als diese allgemeine Hoffnung, diese höchste Ehrenstelle zu erlangen. Denn durch Ruhm werden wir alle am meisten geleitet, wie ich in meiner Ethik weitläufig dargethan habe.

§. 7.

Dass der grössere Theil dieses Rathes nie Lust zum Kriegführen, sondern immer grosse Neigung und Liebe zum Frieden haben werde, das unterliegt keinem Zweifel. Denn ausserdem, dass sie vom Kriege stets befürchten werden, ihr Eigenthum sammt ihrer Freiheit zu verlieren, kommt hiezu noch, dass zum Kriege neue Kosten erfordert werden, die sie hergeben müssen, und dass auch ihre Kinder und Anverwandten, die sich mit der Sorge für das Hauswesen beschäftigen, ihren Eifer auf das Waffenwerk im Kriege verwenden und ins Feld ziehen müssen, von wo sie weiter keine anderen Geschenke als unbelohnte Narben mit nach Hause bringen können, denn wie im §. 30 des vor. Cap. gesagt ist, wird dem Kriegsheer kein Sold bezahlt, und wird dieses nach §. 11 dess. Cap. blos aus den Bürgern und aus Niemand sonst gebildet.

§. 8.

Noch ein Anderes, das auch von eben so grosser Bedeutung ist, tritt zu Friede und Eintracht hinzu, dass nämlich kein Bürger

unbewegliches Eigenthum besitzt (siehe §. 12 des vor. Cap.). Hiedurch ist die aus dem Kriege entstehende Gefahr für Alle fast gleich, denn Alle werden genöthigt seyn, Handel zu treiben des Gewinnes wegen, oder ihr Geld gegenseitig an einander zu verleihen, wenn, wie ehedem bei den Athenern, ein Gesetz gegeben ist, wodurch es jedem verboten wird, Anderen als Einwohnern sein Geld auf Zinsen zu geben; sie werden also entweder Geschäfte betreiben müssen, die mit einander verschlungen sind, oder die zu ihrem Fortgange dieselben Mittel erheischen, und sonach wird der grösste Theil dieser Rathsversammlung in Bezug auf die gemeinsamen Angelegenheiten und die Künste des Friedens meistentheils eines und desselben Sinnes seyn; denn wie wir §. 4 d. C. gesagt, vertheidigt Jeder die Sache des Andern insoweit, als er eben dadurch seine eigene zu befestigen glaubt.

§. 9.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass es Niemand je in den Sinn kommen wird, diese Rathsversammlung durch Geschenke zu bestechen. Denn wenn auch Jemand aus einer so grossen Menschenzahl einen oder den andern für sich gewänne, so wird er doch gewiss damit nichts erreichen; denn, wie wir gesagt haben, die Ansicht, die nicht mindestens hundert Stimmen hat, ist ungültig.

§. 10.

Dass ausserdem die Mitglieder dieses einmal festgesetzten Rathes nicht auf eine geringere Zahl herabgesetzt werden können, sehen wir leicht, wenn wir die allgemeinen Affecte der Menschen betrachten. Denn alle Menschen leitet der Ruhm am meisten, und es gibt Niemand, der, körperlich gesund, nicht sein Leben auf ein hohes Alter zu bringen hoffte. Wenn wir nun die Zahl derjenigen berechnen, die wirklich das fünfzigste oder sechzigste Jahr erreicht haben, und ausserdem die grosse Zahl dieses Rathes, die jährlich gewählt wird, in Betracht ziehen, so werden wir sehen, dass es unter den Waffentragenden kaum Einen geben kann, der sich nicht grosse Hoffnung machte, zu dieser Würde zu gelangen; und so werden Alle das Recht dieser Rathsversammlung nach Kräften vertheidigen. Denn es ist zu bemerken, dass der Verschlechterung, wenn sie nicht allmählig einschleicht, leicht vorgebeugt werden kann; weil sich aber leichter denken lässt und es mit weniger Missgunst geschehen kann, dass aus jeder Familie, als dass aus Wenigen eine kleinere Anzahl erwählt, oder dass die eine oder die andere ausgeschlossen werde, so kann auch nach §. 14 d. C.

vor. Capitels keine andere kleinere Anzahl der Räthe aufgestellt werden, ausser dass zugleich ein Drittheil, Viertheil oder Fünftheil davon weggenommen wird, eine Veränderung, die gewiss sehr gross ist und folglich von dem allgemeinen Gebrauch durchaus abweicht. Ausserdem ist auch nicht Verzug oder eine Nachlässigkeit bei der Wahl zu befürchten, weil diese von der Rathsversammlung selbst ergänzt wird. Siehe §. 16 des vor. Capitels.

§. 11.

Der König wird also, sey es aus Furcht vor der Menge, oder um sich den grösseren Theil der bewaffneten Menge zu verbinden, oder aus Edelsinn, um nämlich für das allgemeine Beste zu sorgen, stets die Ansicht, die die meisten Stimmen hatte, d. h. (nach §. 5 d. C.) die für den grösseren Theil des Staates die nützlichere ist, bestätigen und die ihm vorgelegten streitigen Ansichten wo möglich zu vereinigen trachten, um Alle an sich zu ziehen, und wird hiebei mit aller Kraft danach streben, dass sie sowohl im Frieden wie im Kriege erfahren, was sie an ihm dem Einen besitzen; und sonach wird er dann am meisten sein eigener Herr seyn und am meisten die Herrschaft besitzen, wann er am meisten auf das gemeinsame Wohl der Menge bedacht ist.

§. 12.

Denn der König für sich allein vermag es nicht, Alle durch Furcht in Zaum zu halten, sondern seine Macht stützt sich, wie wir gesagt haben, auf die Anzahl der Soldaten und besonders auf ihre Tapferkeit und Treue, die stets unter den Menschen so lange aushalten wird, als das Bedürfniss, sey diess nun ein ehrenhaftes oder ein schmähliches, sie verbindet. Daher kommt es, dass die Könige die Soldaten öfter aufreizen, als im Zaume halten, und mehr deren Fehler, als deren Tugenden zu verleugnen pflegen, dass sie meistentheils die Besten unterdrücken, die Thatenlosen und in Schwelgerei Verderbten aufsuchen, anerkennen, durch Geld oder Gnadenbezeigungen heben, ihnen die Hände drücken, Küsse zuwerfen und um der Herrschaft willen alles Sklavische thun. Damit also die Bürger vor Allen vom Könige anerkannt werden und sie, soweit es die bürgerliche Verfassung oder die Billigkeit gestattet, ihre eignen Herren bleiben, ist es nothwendig, dass das Kriegsheer blos aus Bürgern zusammengesetzt werde, und dass eben sie seinen Rath bilden; im andern Falle sind sie durchaus unterjocht und ist die Grundlage zu ewigem Kriege gelegt, sobald sie dulden, dass Hülfstruppen in Sold genommen

werden, deren Gewerbe der Krieg ist, und die bei Zwietracht und Empörungen am meisten Gewicht haben.

§. 13.

Dass die Räthe des Königs nicht auf Lebenszeit, sondern auf drei, vier oder höchstens auf fünf Jahre gewählt werden müssen, erhellt sowohl aus §. 10 d. Cap., als aus dem, was wir auch §. 9 d. C. gesagt haben. Denn wenn sie auf Lebenszeit gewählt würden, so würden sie, ausserdem dass der grösste Theil der Bürger kaum irgend eine Hoffnung hegen könnte, diese Ehrenstelle zu erlangen, und somit grosse Ungleichheit unter den Bürgern, und hieraus Neid, beständige Unzufriedenheit und endlich Aufruhr entstände, der herrschsüchtigen Königen gewiss nicht unwillkommen wäre — auch überdiess (da ihnen nämlich die Furcht vor Nachfolgern benommen ist) sich eine grosse Freiheit zu Allem herausnehmen, wobei ihnen der König nicht im geringsten entgegen seyn würde. Denn je verhasster sie bei den Bürgern sind, um so mehr werden sie dem Könige anhangen und um so mehr geneigt seyn, ihm zu schmeicheln. Ja, ein Zeitraum von fünf Jahren scheint noch zu gross, weil es in dieser Zeit nicht so ganz unmöglich scheint, dass ein sehr grosser Theil der Rathsversammlung (wie gross diese auch seyn mag) durch Geschenke oder Gnadenbezeigungen bestochen werde, und desshalb wird es weit sicherer seyn, wenn jährlich aus jeder Familiengenossenschaft zwei austreten, und die gleiche Anzahl für sie eintritt (wenn nämlich aus jeder Familiengenossenschaft fünf Räthe vorhanden seyn müssen), ausser in dem Jahre, in welchem der Rechtskundige einer Familiengenossenschaft austritt, und ein neuer an seine Stelle gewählt wird.

§. 14.

Kein König kann sich überdiess eine grössere Sicherheit versprechen, als derjenige, der in einem solchen Staate regiert. Denn ausserdem, dass der schnell untergeht, den seine Soldaten nicht mehr am Leben lassen wollen, so ist es sicher, dass den Königen stets am meisten Gefahr von denen erwächst, die ihnen am nächsten stehen. Je geringer an Zahl und folglich je mächtiger die Räthe sind, um so grössere Gefahr droht dem Könige von ihrer Seite, dass sie die Regierung einem Andern übertragen. Nichts erschreckte den David wahrlich mehr, als dass sein eigener Rath Achitophel die Partei Absalon's ergriffen hatte. Hiezu kommt, dass, wenn alle Gewalt unbeschränkt auf Einen übertragen wäre, sie dann weit leichter von dem Einen auf den Andern übertragen

werden kann. Denn zwei gemeine Soldaten unternahmen es, die Herrschaft von Rom zu übertragen und übertrugen sie (Tac. hist. lib. 1). Ich übergehe die Kunstgriffe und die listigen Ränke der Räthe, womit sie sich schützen müssen, um nicht als Opfer des Neides zu fallen, weil sie allzu bekannt sind; und wer die Geschichte gelesen hat, muss wissen, dass die Treue den Räthen meist zum Untergange gereicht hat, und sonach müssen sie, um sich wahren zu können, nicht treu, sondern verschlagen seyn. Wenn hingegen die Zahl der Räthe zu gross ist, als dass sie sich zu einem und demselben Verbrechen vereinigen können, und Alle unter einander gleich sind, und sie nicht länger als vier Jahre im Amte bleiben, so können sie dem Könige nie furchtbar werden, ausser wenn er ihnen die Freiheit zu nehmen versucht, wodurch er zugleich alle Bürger gegen sich aufbringen würde. Denn, wie Anton Perez sehr gut bemerkt, eine unbeschränkte Herrschaft haben, ist dem Fürsten höchst gefährlich, den Unterthanen höchst verhasst, und göttlichen wie menschlichen Einrichtungen zuwider, wie unzählige Beispiele darthun.

§. 15.

Ausser diesen habe ich im vorigen Capitel noch andere Grundlagen gelegt, woraus für den König eine grosse Sicherheit der Herrschaft und für die Bürger in der Behauptung der Freiheit und des Friedens entspringt, was wir seines Orts darthun werden. Denn ich wollte zuvörderst nachweisen, was den höchsten Rath betrifft und vom grössten Gewichte ist, und nun will ich das Uebrige in der Reihenfolge, in der ich es vorgebracht habe, verfolgen.

§. 16.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Bürger um so mächtiger und folglich um so unabhängiger sind, je grössere und festere Städte sie haben. Denn je sicherer der Ort ist, wo sie sind, um so besser können sie ihre Freiheit behaupten oder desto weniger brauchen sie einen äusseren oder inneren Feind zu fürchten, und es ist gewiss, dass die Menschen von Natur um so mehr auf ihre Sicherheit bedacht sind, je mehr Reichthümer sie besitzen. Städte aber, die zu ihrer Erhaltung der Macht eines Anderen bedürfen, haben nicht das gleiche Recht, wie dieser, sondern stehen insoweit unter der Botmässigkeit des Andern, als sie die Macht des Andern bedürfen. Denn dass das Recht sich blos nach der Macht bestimmt, haben wir im zweiten Capitel gezeigt.

§. 17.

Ebendesshalb, auf dass nämlich die Bürger unter eigener Botmässigkeit bleiben und ihre Freiheit behaupten können, muss das Kriegsheer ohne Ausnahme blos aus Bürgern bestehen. Denn der Bewaffnete ist mehr sein eigner Herr, als der Unbewehrte (siehe §. 12 d. Cap.), und diejenigen Bürger überliefern ihr Recht unbedingt einem Andern und überlassen es durchaus seiner Treue, die ihm die Waffen übergeben und die Festungswerke der Städte anvertrauen. Hiezu kommt noch die Habsucht der Menschen, von der die Meisten ganz besonders geleitet werden; denn ohne grossen Aufwand können Miethsoldaten nicht gehalten werden, und die Bürger können die Auflagen kaum ertragen, die zum Unterhalt des müssigen Kriegsheeres erfordert werden. — Dass aber ein Befehlshaber des gesammten Kriegsheeres oder eines grossen Theiles davon, wenn es nicht die Noth erfordert, nicht länger als auf ein Jahr gewählt werden dürfe, das wissen Alle, die die heilige oder Profangeschichte gelesen haben. Auch lehrt diess die Vernunft ganz deutlich; denn die Kraft des Reiches wird ja demjenigen gänzlich anvertraut, dem man hinlänglich Zeit lässt, Kriegsruhm zu gewinnen und seinen Namen über den des Königs zu erheben oder sich der Treue des Heeres durch Willfährigkeit, Freigebigkeit und die sonstigen Künste zu versichern, die bei Feldherren gewöhnlich sind, und womit sie für Andere Sklaverei und für sich die Herrschaft suchen. Zur grösseren Sicherheit des ganzen Staates habe ich schliesslich hinzugefügt, dass diese Befehlshaber des Kriegsheeres aus den Räthen des Königs zu wählen sind oder aus solchen, die bereits ein solches Amt verwaltet haben, d. h. aus Männern, welche ein Alter erreicht haben, in welchem die Menschen das Alte und Sichere dem Neuen und Gefährlichen vorziehen.

§. 18.

Ich habe gesagt, dass man die Bürger untereinander in Familiengenossenschaften abtheilen, und aus jeder eine gleiche Anzahl von Räthen wählen müsse, damit die grösseren Stämme nach der Anzahl der Bürger mehr Räthe besitzen und, wie billig, mehr Stimmen abgeben können. Denn die Macht und folglich auch das Recht der Regierung ist nach der Anzahl der Bürger zu schätzen, und ich glaube nicht, dass zur Erhaltung dieser Gleichheit unter den Bürgern ein anderes tauglicheres Mittel ersonnen werden kann, da Jeder von Natur so beschaffen ist, dass er seinem Geschlechte einverleibt und durch die Abstammung von den anderen unterschieden werden will.

§. 19.

Zudem kann im Naturzustande ein Jeder sich nichts weniger verschaffen und sich zu eigen machen, als den Boden und was so an dem Boden hängt, dass man es weder irgendwo verbergen noch wegtragen kann, wohin man will. Der Boden also und was ihm in besagter Weise anhängt, ist hauptsächlich gemeinsames Besitzthum der Staatsgemeinde d. h. Aller derer, die mit vereinten Kräften ihn sich angeeignet, oder dessen, dem sie alle Macht gegeben, um ihn sich damit aneignen zu können, und folglich muss der Boden nebst dem, was ihm anhängt, eben so viel bei den Bürgern gelten, als nöthig ist, um darauf Fuss zu fassen und das gemeinsame Recht oder die Freiheit wahren zu können. Uebrigens haben wir die Vortheile, die der Staat nothwendig davon ziehen muss, im §. 8 d. Cap. gezeigt.

§. 20.

Damit die Bürger soviel als möglich gleich seyen, was im Staate hauptsächlich vonnöthen ist, dürfen nur die Abkömmlinge des Königs als Adelige gelten. Wenn es aber allen Abkömmlingen des Königs gestattet wäre, zu heirathen oder Kinder zu erzeugen, dann würden sie im Verlaufe der Zeit zu einer sehr grossen Anzahl anwachsen und für den König und für Alle nicht blos eine Last, sondern auch höchst furchtbar werden; denn Menschen, die zu viel müssige Zeit haben, denken meist auf Verbrechen, woher es geschieht, dass die Könige meist der Adeligen wegen verleitet werden, Krieg zu führen, weil Könige, die von Adeligen umgeben sind, mehr Sicherheit und Ruhe durch den Krieg, als durch den Frieden haben. Da diess jedoch hinlänglich bekannt ist, lasse ich es fallen, so wie auch das, was ich im vorigen Cap. §. 15 bis 27 gesagt habe; denn die Hauptsache ist in diesem Capitel nachgewiesen, und das Uebrige ist an sich klar.

§. 21.

Es ist auch allbekannt, dass die Anzahl der Richter grösser seyn muss, als dass davon ein grosser Theil von einem Privatmann bestochen werden könne, sowie auch, dass die Abstimmung nicht öffentlich, sondern geheim seyn muss, und dass die Richter für ihre Beschäftigung eine Belohnung verdienen. Sie pflegen aber überall einen jährlichen Gehalt zu haben, woher es kommt, dass sie nicht sehr eilen, die Prozesse zu schlichten, und oft, dass die Untersuchungen gar kein Ende nehmen. Wo ferner das Einziehen der Güter zum Vortheile der Könige geschieht, da wird oft bei den Erkenntnissen nicht auf Recht oder Wahrheit, sondern auf die

Grösse der Güter und zum Theil auch auf Angebereien gesehen, und die Reichsten werden zur Beute; und diese Härte und Unerträglichkeiten dauern, durch die Nothwendigkeit des Krieges entschuldigt, noch im Frieden fort. Die Habsucht der Richter aber, die nur auf zwei oder höchstens drei Jahre eingesetzt werden, wird durch die Furcht vor den Nachfolgern gemässigt, nicht zu gedenken, dass die Richter keine festen Besitzthümer haben können, sondern des Gewinnes wegen ihr Geld den Mitbürgern anvertrauen müssten; sie sind also gezwungen, mehr auf deren Vortheil als auf deren Nachtheil bedacht zu seyn, zumal wenn die Richter selbst, wie wir gesagt haben, von grosser Anzahl sind.

§. 22.

Für das Kriegsheer hingegen ist, wie wir gesagt haben, kein Sold zu bestimmen, denn der höchste Lohn des Kriegsdienstes ist die Freiheit. Denn im Naturzustande strebt Jeder, soviel er vermag, blos um der Freiheit willen, sich zu vertheidigen, und er erwartet keinen andern Lohn für seine kriegerische Tapferkeit, als seine Unabhängigkeit; im bürgerlichen Zustande aber sind alle Bürger miteinander wie ein Mensch im Naturzustande zu betrachten, die desshalb, indem sie alle für diesen Zustand kämpfen, sich wahren und für sich thätig sind. Räthe aber, Richter, Staatsbeamte etc. sind mehr für Andere, als für sich thätig, desshalb ist es billig, ihnen einen Lohn für ihre Thätigkeit zu bestimmen. Hiezu kommt, dass es im Kriege keinen ehrenhafteren und stärkeren Antrieb zum Siege geben kann, als das Bild der Freiheit; wenn man hingegen aber einen Theil der Bürger zum Kriegsdienste bestimmte, wesshalb man ihm auch einen gewissen Sold bestimmen müsste, so müsste der König sie nothwendig höher als die übrigen schätzen (wie wir §. 12 d. Cap. gezeigt), als Menschen nämlich, die blos die Künste des Krieges verstehen; und sie werden im Frieden wegen allzu vieler müssiger Zeit durch Schwelgerei verderbt und endlich wegen des Mangels an Vermögen auf nichts als auf Raub, bürgerliche Zwietracht und Krieg denken. Hienach können wir behaupten, dass ein monarchischer Staat dieser Art in der That ein Kriegszustand ist, und dass blos das Kriegsheer die Freiheit geniesst, die übrigen aber Knechte sind.

§. 23.

Was wir von der Aufnahme der Fremden unter die Zahl der Bürger im §. 32 des vor. Cap. gesagt haben, ist, wie ich glaube, an sich bekannt. Ueberdiess kann meines Dafürhaltens Niemand zweifeln, dass die nächsten Blutsverwandten des Königs ferne von

ihm seyn müssen, und dass sie nicht mit kriegerischen, sondern mit friedlichen Angelegenheiten zu beschäftigen sind, die ihnen zur Ehre und dem Staate zur Ruhe gereichen. Diess dünkte jedoch den türkischen Alleinherrschern nicht sicher genug, die desshalb die unverbrüchliche Sitte haben, alle Brüder zu tödten; es ist auch nicht zu verwundern; denn je unbeschränkter das Recht der Herrschaft Einem übertragen ist, um so leichter kann dieses (wie wir §. 14 d. C. an einem Beispiele gezeigt) von dem Einen auf den Andern übertragen werden. Der monarchische Staat aber, wie wir ihn hier auffassen, in welchem nämlich kein Miethsoldat ist, kann unbezweifelt in der von uns angegebenen Weise hinlänglich für das Wohl des Königs Sicherheit gewähren.

§. 24.

Auch über das, was wir §. 34 und 35 des vor. Cap. gesagt haben, kann Niemand in Ungewissheit seyn; dass aber der König keine Ausländerin zur Frau nehmen darf, lässt sich leicht beweisen. Denn ausserdem, dass zwei Staaten, wenn auch durch Bündniss mit einander vereinigt, doch im Zustande der Feindschaft sind (nach §. 14 C. 3), ist ganz besonders noch zu verhüten, dass kein Krieg wegen Familienangelegenheiten des Königs entstehe, und weil Streitigkeiten und Zerwürfnisse hauptsächlich aus der durch ein Ehebündniss geschlossenen Vereinigung entstehen, und die Streitigkeiten zwischen Staaten meist durch das Recht des Krieges geschlichtet werden, so folgt hieraus, dass es verderblich für einen Staat ist, eine enge Verbindung mit einem andern einzugehen. Ein unglückliches Beispiel hievon lesen wir in der Schrift: Denn nach dem Tode Salomons, der eine Tochter des Königs von Egypten geehlicht hatte, führte sein Sohn Rehabeam einen höchst unglücklichen Krieg mit Susan, dem Könige von Egypten, und wurde von ihm gänzlich unterworfen. Auch die Heirath Ludwigs XIV., Königs von Frankreich, mit der Tochter Philipps IV. ward der Same zu einem neuen Kriege, und ausser diesen findet man noch viele Beispiele in der Geschichte.

§. 25.

Das Antlitz des Reiches muss als ein und dasselbe bewahrt werden, und folglich der König Einer und von demselben Geschlechte, und die Herrschaft untheilbar seyn. Dass ich aber gesagt, der älteste Sohn des Königs sey der rechtmässige Nachfolger des Vaters, oder (wenn keine Kinder da sind) der nächste Blutsverwandte des Königs sey es, erhellt sowohl aus §. 13 des vor. Cap., als auch daraus, dass die Wahl des Königs, die von der

Gesammtheit geschieht wo möglich ewig seyn muss; denn im andern Falle würde es nothwendiger Weise geschehen, dass die höchste Gewalt der Herrschaft oft auf die Menge überginge, was die grösste und folglich gefährlichste Veränderung ist. Diejenigen aber irren sicherlich, welche behaupten, dass der König, weil er Herr des Reiches ist und es mit unbeschränktem Rechte besitzt, es übertragen könne, wem er wolle, und dass er sich, wen er wolle, zum Nachfolger wählen könne, und dass hienach der Sohn des Königs der rechtmässige Erbe der Regierung sey. Denn der Wille des Königs hat so lange Rechtskraft, als er das Schwert des Staates in Handen hat; denn das Recht des Reiches bestimmt sich blos nach der Macht. Der König kann also zwar von seinem Herrscheramte abtreten, aber die Herrschaft nur unter Zustimmung des Volkes oder des mächtigeren Theiles desselben einem Andern übertragen. Diess deutlicher zu erkennen kommt in Betracht, dass die Kinder nicht nach natürlichem, sondern nach bürgerlichem Rechte die Erben der Eltern sind; denn blos durch die Macht des Staates geschieht es, dass Jeder Herr gewisser Güter ist; nach derselben Macht oder demselben Recht also, wonach es geschieht. dass Jemandes Wille, zu Folge dessen er über seine Güter verfügt, gültig ist, geschieht es auch, dass dieser Wille auch nach seinem Tode giltig bleibt, so lange der Staat bleibt, und in dieser Weise behält Jeder im bürgerlichen Zustande dasselbe Recht, das er während seines Lebens hatte, auch nach seinem Tode, weil er. wie wir gesagt haben, nicht sowohl nach seiner, als nach der Macht des Staates, die ewig ist, etwas über seine Güter verfügen kann. Bei dem Könige hingegen ist das Verhältniss ganz anders: denn der Wille des Königs ist das bürgerliche Recht selber, und der König ist der Staat selbst; ist also der König gestorben, so ist gewissermassen auch der Staat gestorben, und der bürgerliche Zustand kehrt in den natürlichen, und folglich die höchste Macht natürlich auch auf die Menge zurück, die desshalb rechtmässig neue Gesetze geben und die alten abschaffen kann. Sonach erhellt, dass Niemand rechtmässiger Nachfolger des Königs ist, als wen die Menge zum Nachfolger will, oder in einer Theokratie, wie ehemals der Staat der Hebräer war, wen Gott durch den Propheten erwählt hat. Wir könnten zudem hieraus auch das ableiten, dass das Schwert oder das Recht des Königs eigentlich der Wille der Menge oder des mächtigeren Theiles derselben ist, oder auch daraus, dass die vernunftbegabten Menschen sich nie ihres Rechtes in dem Masse begeben, dass sie aufhören, Menschen zu seyn und

demnach als Vieh gelten. Doch es ist nicht nöthig, diess weiter zu verfolgen.

§. 26.

Uebrigens kann auch Niemand das Recht über Religion oder Gottesverehrung auf einen Andern übertragen. Hierüber habe ich aber in den beiden letzten Capiteln des theologisch-politischen Traktats ausführlich gesprochen, und es ist überflüssig, diess hier zu wiederholen. — Und ich denke hiemit die Grundlagen des besten monarchischen Staates, wenn auch kurz, doch deutlich genug, nachgewiesen zu haben. Ihren Zusammenhang aber oder die Gleichartigkeit des Reiches wird Jeder leicht sehen, der sie zugleich mit einiger Aufmerksamkeit betrachten will. Es ist nur noch zu erinnern, dass ich hier einen monarchischen Staat meine, der von einem freien Volke, für welches er auch allein von Nutzen seyn kann, eingesetzt wird; denn eine Menge, die an eine andere Form des Staates gewöhnt ist, wird nicht ohne grosse Gefahr vor Umsturz des ganzen Reiches die angenommenen Grundlagen aufheben und das Gebäude des ganzen Staates verändern können.

§. 27.

Das, was wir hier geschrieben haben, werden vielleicht diejenigen mit Lachen aufnehmen, welche die Fehler, die allen Menschen innewohnen, blos auf das gemeine Volk beschränken, indem sie behaupten: im grossen Haufen sey keine Mässigung, er sey schrecklich, wenn er nicht fürchte, das gemeine Volk diene entweder niedrig oder herrsche übermüthig, es besitze weder Wahrheit noch Urtheil etc. Aber die Natur ist Eine und Allen gemeinsam. Wir werden aber durch Macht und Bildung betrogen, so dass wir oft, wenn zwei dasselbe thun, sagen, der darf diess ungestraft thun, und jener darf nicht, nicht weil die Sache, sondern weil der, der sie thut, anders ist. Den Herrschenden ist der Hochmuth eigen. Die Menschen sind hochmüthig über eine Ernennung auf ein Jahr: wie nun gar die Adeligen, die die Ehren auf ewig in Anspruch nehmen! Ihre Anmassung wird aber durch Stolz, Luxus, Verschwendung, durch einen bestimmten Zusammenklang von Fehlern und durch eine gewisse künstliche Albernheit und Eleganz der Schlechtigkeit dergestalt verkleidet, dass ihre Fehler, die einzeln für sich betrachtet, gemein und schlecht sind, weil sie dann am meisten hervorstechen, den Unerfahrenen und Unwissenden ehrenhaft und anständig erscheinen. Dass ausserdem der grosse Haufe keine Mässigung habe und schrecklich sey, wenn er nicht fürchte; — allerdings können Freiheit und Sklaverei nicht leicht

vermengt werden. Dass endlich das gemeine Volk keine Wahrheit und kein Urtheil besitzt, ist kein Wunder, wenn die wichtigsten Geschäfte des Reiches heimlich getrieben werden, und es nur aus dem Wenigen, was man nicht verheimlichen kann, seine Muthmassung zieht. Denn das Urtheil zurückzuhalten, ist eine seltene Tugend. Zu wollen also, dass man Alles vor den Bürgern geheim verhandle, und dass sie doch keine verkehrten Urtheile darüber fällen, und dass sie nicht Alles übel auslegen, ist die höchste Thorheit. Denn wenn das gemeine Volk sich mässigen, über wenig bekannte Dinge sein Urtheil zurückhalten oder aus dem Wenigen, was es erfahren, richtig über die Dinge urtheilen könnte, verdiente es wahrlich eher zu regieren, als regiert zu werden. Aber, wie wir gesagt haben, die Natur ist bei Allen dieselbe: Alle sind stolz auf die Herrschaft, sind schrecklich, wenn sie nicht fürchten, und überall wird die Wahrheit meist von Erbitterten oder Sklavenseelen geschmälert, zumal wo Einer oder Wenige herrschen, die in ihren Erkenntnissen nicht auf Recht oder Wahrheit, sondern auf die Grösse des Vermögens sehen.

§. 28.

Die Miethsoldaten ferner, die an kriegerische Disciplin gewöhnt, Kälte und Hunger ertragen, verachten gewöhnlich den Bürgertross, weil er hinsichtlich Eroberungen oder offenen Feldschlachten weit unter ihnen zurückbleibt. Dass aber der Staat desshalb unglücklicher oder minder dauerhaft sey, wird kein Mensch von gesunder Vernunft behaupten. Im Gegentheil wird kein billiger Beurtheiler der Dinge leugnen, dass der Staat beständiger als alle ist, der blos das Erworbene zu schützen, nicht aber Fremdes zu beanspruchen vermag, und der den Krieg desshalb auf alle Weise abzuwenden und den Frieden mit höchstem Eifer zu wahren sucht.

§. 29.

Ich gestehe übrigens, dass es kaum möglich ist, die Rathschläge dieses Staates zu verheimlichen. Jeder wird aber auch mit mir eingestehen, dass es viel besser sey, wenn die wahren Rathschläge des Staates dem Feinde offenkundig sind, als wenn die schlimmen Geheimnisse der Tyrannen vor den Bürgern verborgen gehalten werden. Diejenigen, die die Geschäfte des Staates im Geheim betreiben können, haben denselben unbedingt in ihrer Gewalt, und stellen den Bürgern im Frieden, wie dem Feind im Kriege nach. Dass Schweigen oft für den Staat von Nutzen ist, kann Niemand leugnen, dass aber ohne dasselbe ein Staat nicht

als derselbe bestehen könne, wird nie Jemand beweisen. Jemanden aber den Staat unbedingt anvertrauen und sich dabei die Freiheit erhalten, ist unmöglich, und es ist also Unwissenheit, einen kleinen Schaden durch das grösste Uebel vermeiden zu wollen. Es war aber immer derselbe Singsang derer, die eine unumschränkte Herrschaft zu besitzen wünschen, es liege durchaus im Interesse des Staates, dass seine Angelegenheiten geheim betrieben werden u. a. dgl., was, je mehr es mit dem Schein der Nützlichkeit bemäntelt wird, um so mehr in die drückendste Sklaverei überschlägt.

§. 30.

Obgleich nun meines Wissens nie ein Staat nach den angegebenen Bedingungen eingerichtet war, so werden wir doch durch die Erfahrung selbst darthun können, dass diese Form des monarchischen Staates die beste sey, wenn wir nur die Ursachen der Erhaltung und des Unterganges jedes civilisirten Staates in Betracht ziehen wollen. Diess könnte ich jedoch hier nicht ohne grossen Ueberdruss des Lesers ausführen; nur ein einziges merkwürdiges Beispiel will ich nicht mit Stillschweigen übergehen, nämlich das Reich der Arragonier, die mit einer ganz besondern Treue gegen ihre Könige erfüllt, mit gleicher Standhaftigkeit auch die Einrichtungen des Reiches unangetastet bewahrt haben. Denn sobald sie das maurische Sklavenjoch abgeschüttelt hatten, beschlossen sie, sich einen König zu wählen, sie konnten jedoch über die Bedingungen sich nicht hinlänglich unter einander vereinigen und beschlossen desshalb, den römischen Pabst hierüber um Rath zu fragen. Dieser, der sich gewiss als Stellvertreter Christi hierin benahm, schalt sie, dass sie, durch das Beispiel der Hebräer nicht genug gewarnt, so hartnäckig auf der Wahl eines Königs bestünden, rieth ihnen jedoch, wofern sie ihre Meinung nicht ändern wollten, erst dann einen König zu wählen, wenn sie vorher Einrichtungen getroffen, die den Sitten hinlänglich entsprächen und mit dem Geiste des Volkes übereinstimmten, und vor Allem, dass sie einen höchsten Rath ernennen sollten, der, wie die Ephoren der Lacedämonier, den Königen entgegengesetzt wäre und das unumschränkte Recht habe, die zwischen dem König und den Bürgern entstehenden Streitigkeiten zu schlichten. Diesem Rathe folgend, setzten sie nun Rechte fest, die ihnen die billigsten von allen dünkten, deren höchster Ausleger und folglich also höchster Richter nicht der König, sondern der Rath war, den man „die Siebzehn“ nennt, und dessen Vorsitzender „Justizia“ heisst. Dieser

„Justizia“ und diese Siebzehn, die nicht durch Stimmen, sondern durch das Loos auf Lebenszeit gewählt sind, haben das unumschränkte Recht, alle Urtheile, die von anderen Rathsversammlungen, staatlichen oder kirchlichen, oder vom Könige selbst gegen einen Bürger gefällt würden, zu widerrufen und zu verwerfen, so dass jeder Bürger das Recht hatte, auch den König selbst vor diesem Gerichte zu belangen. Ausserdem hatten sie auch früher das Recht, den König zu wählen und seiner Gewalt zu entsetzen; nach Verlauf vieler Jahre gelang es jedoch endlich dem Könige Don Pedro, der Dolch genannt, durch Erschleichung, Bestechung, Versprechungen und alle Arten von Gefälligkeiten, dass dieses Recht wieder aufgehoben wurde (und sobald er diess erhalten hatte, schnitt er sich in Gegenwart Aller mit einem Dolche die Hand ab, oder, was eher zu glauben ist, verwundete er sie, indem er hinzusetzte, dass es den Unterthanen nicht ohne Vergiessen des königlichen Blutes erlaubt seyn solle, einen König zu wählen), jedoch mit der Bedingung, dass sie die Waffen ergreifen konnten und können gegen jede Gewalt, womit einer zu ihrem Schaden in die Herrschaft eintreten wolle; ja auch gegen ihn, den König selbst und den künftigen Thronerben, wenn er auf diese Weise in die Herrschaft eintrete. Durch diese Bedingung wurde eigentlich jenes vorhergehende Recht nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr berichtigt. Denn wie wir §. 5 und 6, Cap. 4 gezeigt haben, kann der König nicht durch das bürgerliche Recht, sondern durch das Recht des Krieges seiner Herrschergewalt entsetzt werden, oder seine Gewalt dürfen die Unterthanen nur wieder mit Gewalt zurücktreiben. Ausser dieser sind noch andere Bedingungen festgesetzt, die aber für das, was wir hier im Auge haben, unwichtig sind. Ausgerüstet mit diesen der Meinung Aller entsprechenden Sitten, blieben sie einen ungeheuern Zeitraum unangetastet, stets mit gleicher Treue der Könige gegen die Unterthanen und der Unterthanen gegen die Könige. Nachdem aber das Königreich Castilien durch Erbschaft an Ferdinand fiel, der der erste war, der den Beinamen des Katholischen erhielt, begannen die Castilianer auf diese Freiheit der Arragonier neidisch zu seyn, die desshalb nicht aufhörten, eben diesen Ferdinand aufzufordern, jene Rechte aufzuheben. Dieser aber, noch nicht an unumschränkte Herrschaft gewöhnt, wagte nichts zu versuchen und gab den Räthen folgende Antwort: „Ausserdem, dass er das Königreich Arragonien unter den ihnen bekannten Bedingungen erhalten, und dass er auf's Feierlichste

geschworen, sie aufrecht zu erhalten, und ausserdem, dass es des Menschen unwürdig sey, das gegebene Wort zu brechen, hege er auch die Meinung, dass sein Königreich so lange dauerhaft seyn werde, als die Rücksicht auf Sicherheit nicht für den König grösser sey, als für das Volk, so dass weder der König über die Unterthanen, noch andererseits die Unterthanen über den König ein Uebergewicht hätten; denn wenn einer von beiden Theilen mächtiger werde, so werde der schwächere Theil nicht blos die frühere Gleichheit wieder zu gewinnen, sondern auch aus Schmerz über den erlittenen Schaden dieses dem andern dagegen zu vergelten suchen, woraus dann der Untergang des einen oder beider erfolgen würde." Diese weisen Worte könnte ich wahrlich nicht genug bewundern, wenn sie von einem Könige, der über Sklaven, und nicht von einem, der über freie Menschen zu herrschen gewohnt ist, ausgesprochen worden wären. Die Arragonier behielten also nach Ferdinand ihre Freiheit, nicht mehr nach dem Rechte, sondern durch die Gnade zu mächtiger Könige bis auf Philipp II., der sie, zwar mit günstigerem Schicksal, aber mit nicht minderer Grausamkeit als die Provinzen der vereinigten Niederlande unterdrückte. Und obgleich Philipp III. Alles wieder auf den früheren Zustand zurückgeführt zu haben scheint, behielten doch die Arragonier, und zwar die Meisten aus der Sucht, den Mächtigeren zu schmeicheln (denn es ist Unverstand, wider den Stachel anzuschlagen), und die Andern aus Furcht weiter nichts von der Freiheit übrig, als glänzende Worte und leere Gebräuche.

§. 31.

Wir ziehen also den Schluss, dass die Menge sich noch Freiheit genug unter einem König bewahren könne, wenn sie nur bewirkt, dass die Macht des Königs blos durch die Macht eben dieser Volksmenge bestimmt und durch den Schutz eben dieser Menge erhalten wird. Diess war die einzige Regel, der ich bei der Grundlegung des monarchischen Staates gefolgt bin.

Achtes Capitel.

Die aristokratische Regierung muss aus einer grossen Anzahl Patrizier bestehen; von ihren besondern Vorzügen, und dass sie sich mehr der unumschränkten, als der monarchischen Regierung nähert und desshalb tauglicher zur Erhaltung der Freiheit ist.

§. 1.

So viel von dem monarchischen Staat. Jetzt wollen wir hier sagen, auf welche Art der aristokratische eingerichtet werden muss, um dauern zu können. Wir haben gesagt, dass der aristokratische Staat derjenige sey, den nicht ein Einziger, sondern Einige aus der Volksmenge gewählte in Händen haben, die wir künftighin Patrizier nennen werden. Ich sage ausdrücklich: „Die einige Gewählte in Händen haben." Denn das ist der Hauptunterschied zwischen diesem und dem demokratischen Staat, dass nämlich in dem aristokratischen Staate das Recht, zu regieren, blos von der Wahl abhängt, in dem demokratischen aber meist von einem gewissen angebornen oder durch Glück erlangten Rechte (wie wir seines Orts anführen werden), und dass also, wenn auch die ganze Volksmenge eines Staates in die Zahl der Patrizier aufgenommen würde, wenn nur dieses Recht nicht erblich ist und nicht durch irgend ein allgemeines Gesetz auf andere übergeht, der Staat doch durchaus ein aristokratischer seyn wird, da Niemand anders, als die ausdrücklich Gewählten, in die Zahl der Patrizier aufgenommen wird. Wären diese aber nur zwei gewesen, so wird der eine mächtiger zu werden suchen, als der andere, und der Staat leicht wegen der zu grossen Macht jedes Einzelnen in zwei Theile zerfallen, oder wenn drei, vier oder fünf ihn beherrschten, in drei, vier oder fünf Theile. Je grösser aber die Anzahl derer ist, denen die Herrschaft übertragen worden ist, um so schwächer werden die Theile seyn, und hieraus folgt, dass man bei einem aristokratischen Staate, wenn er dauerhaft seyn soll, zur Bestimmung der geringsten Anzahl der Patrizier nothwendig auf die Grösse des Staates selbst Rücksicht nehmen muss.

§. 2.

Gesetzt also, es sey für die Grösse eines mittelmässigen Staates genug, wenn es hundert auserwählte Männer gebe, denen die höchste Gewalt des Staates übertragen wäre, und denen folglich

auch das Recht zustünde, Patrizier zu Kollegen zu wählen; wenn einmal einer von ihnen mit Tod abginge, so werden diese gewiss auf alle Weise suchen, dass ihnen ihre Kinder oder ihre nächsten Blutsverwandten nachfolgen, wodurch dann die höchste Staatsgewalt stets bei denen seyn wird, welche der Zufall den Patriziern zu Söhnen oder Blutsverwandten gegeben hat. Und weil man unter hundert Menschen, die durch Zufall zu Ehrenstellen gelangen, kaum drei findet, die durch Bildung und Klugheit tauglich und tüchtig sind, so wird demnach die Gewalt des Staates nicht bei hundert, sondern bei zweien oder dreien seyn, die durch Vorzüge des Geistes hervorragen, und die leicht Alles an sich ziehen werden, und Jeder wird nach der gewohnten Weise menschlicher Begierde sich den Weg zur Monarchie bahnen können. Wenn wir also die richtige Berechnung machen, ist es nothwendig, dass die höchste Gewalt des Staates, dessen Grössenverhältniss mindestens hundert der Angesehenen erfordert, mindestens fünftausend Patriziern übertragen werde. Auf diese Weise wird es nie an hundert geistig ausgezeichneten Menschen fehlen, gesetzt nämlich, dass unter fünfzig, die sich um die Ehrenstellen bewerben und sie erlangen, immer Einer sich findet, der den Besten nicht nachsteht, ausser den Andern, welche die Tugenden der Besten nachahmen und desshalb auch würdig sind, zu regieren.

§. 3.

Die Patrizier sind sehr gewöhnlich die Bürger einer einzigen Stadt, die das Haupt des ganzen Staates ist, so dass der ganze Staat oder das Gemeinwesen von ihr den Namen hat, wie ehedem der römische, heutzutage der venetianische, genuesische etc. Der holländische Staat aber hat seinen Namen von der ganzen Provinz, woher es kommt, dass die Unterthanen dieses Staates eine grössere Freiheit geniessen. Bevor wir nun die Grundlagen bestimmen können, auf welche sich dieser aristokratische Staat stützen muss, ist der Unterschied hervorzuheben, der zwischen einer Herrschaft, die auf Einen, und derjenigen, die auf eine hinlänglich grosse Rathsversammlung übertragen ist, Statt findet, und dieser ist in der That sehr gross. Denn zuerst ist die Macht eines einzigen Menschen der Uebernahme der gesammten Herrschaft bei weitem nicht gewachsen (wie wir §. 5, Cap. 6 gesagt), was von einer hinlänglich grossen Rathsversammlung Niemand ohne offenbare Widersinnigkeit behaupten kann; denn wer zugibt, dass die Rathsversammlung genügend gross sey, erklärt eben damit, dass sie der Uebernahme der Herrschaft gewachsen sey. Der König

hat also die Räthe durchaus nothwendig, eine derartige Versammlung aber bedarf ihrer keineswegs. Sodann sind die Könige sterblich, die Rathsversammlungen hingegen ewig, und daher kehrt die Macht des Staates, die einmal einer hinlänglich grossen Rathsversammlung übertragen ist, nie zur Volksmenge zurück, was bei dem monarchischen Staate nicht der Fall ist, wie wir §. 25 des vor. Cap. gezeigt haben. Drittens ist die Herrschaft eines Königs wegen seiner Jugend, Krankheit, seines Greisenalters oder aus andern Gründen oft zweifelhaft, die Macht dieser Rathsversammlung bleibt hingegen stets eine und dieselbe. Viertens ist der Wille eines einzigen Menschen sehr wechselnd und unbeständig, und aus diesem Grunde ist zwar alles Recht des monarchischen Staates der erklärte Wille des Königs (wie wir §. 1 des vor. Cap. gesagt), aber nicht jeder Wille des Königs darf Recht seyn, was vom Willen einer hinlänglich grossen Rathsversammlung nicht gesagt werden kann. Denn da ja (wie wir eben gezeigt) diese Rathsversammlung selbst keiner Räthe bedarf, so muss nothwendig all ihr erklärter Wille Recht seyn. Und hieraus ziehen wir den Schluss, dass ein Staat, der einer hinlänglich grossen Rathsversammlung übertragen wird, ein unumschränkter ist oder sich am meisten dem unumschränkten nähert. Denn wenn es einen unumschränkten Staat gibt, so ist es in Wahrheit derjenige, welchen die ganze Volksmenge in Händen hat.

§. 4.

Insofern jedoch (wie eben gezeigt worden) dieser aristokratische Staat nie zur Menge zurückkehrt, und die Menge auch keine Stimme dabei hat, sondern aller Wille dieser Rathsversammlung unbedingt Recht ist, so muss diese Regierung durchaus als unumschränkte betrachtet werden, und ihre Grundlagen müssen sich folglich nur auf den Willen und das Urtheil dieses Rathes stützen, keineswegs aber auf die Wachsamkeit der Menge, da diese sowohl von den Berathungen als von den Abstimmungen ausgeschlossen ist. Die Ursache also, warum sie in der Wirklichkeit keine unumschränkte Regierung ist, kann keine andere seyn, als weil die Masse den Herrschenden furchtbar ist, die desshalb eine gewisse Freiheit für sich behält, welche sie, wenn auch nicht durch ein ausdrückliches Gesetz, doch stillschweigend sich aneignet und behält.

§. 5.

Es ergibt sich also, dass der Zustand dieses Staates am besten seyn werde, wenn er so eingerichtet ist, dass er dem unum-

schränkten am nächsten kommt, d. h. dass die Menge möglichst wenig zu fürchten ist und blos die Freiheit behält, die ihr nach der Verfassung des Staates selbst nothwendig gegeben werden muss, und die also nicht sowohl das Recht der Menge, als das des ganzen Staates ist, und das nur die Auserwählten als das ihrige sich aneignen und bewahren; denn auf diese Weise wird die Theorie am meisten mit der Praxis übereinstimmen, wie aus dem vor. §. erhellt und auch an sich offenbar ist; denn wir können nicht bezweifeln, dass die Herrschaft um so weniger in den Händen der Patrizier ist, je mehr Rechte das gemeine Volk sich aneignet, wie in Niederdeutschland die Handwerksinnungen, gemeiniglich „Gilden" genannt, gewöhnlich besitzen.

§. 6.

Und hieraus, dass nämlich die Herrschaft unumschränkt auf die Rathsversammlung übertragen ist, ist für das Volk keine Gefahr einer verhassten Sklaverei zu befürchten. Denn der Wille einer so grossen Rathsversammlung kann nicht sowohl von Leidenschaft, als von der Vernunft geleitet werden, da die Menschen durch schlechten Affect nach verschiedenen Seiten hin gezogen werden, und nur dann wie von einem Geiste geleitet werden können wenn sie Ehrenhaftes oder wenigstens das, was den Schein des Ehrenhaften hat, erstreben.

§. 7.

Bei der Bestimmung der Grundlagen des aristokratischen Staates ist also hauptsächlich darauf zu sehen, dass sie sich blos auf den Willen und die Macht eben dieser höchsten Rathsversammlung stützen, so dass diese Rathsversammlung an sich, so viel als möglich, ihr eigner Herr ist und von der Menge keine Gefahr zu fürchten hat. Zur Bestimmung dieser Grundlagen, die sich nämlich blos auf den Willen und die Macht der höchsten Rathsversammlung stützen, müssen wir die Grundlagen des Friedens, die dem monarchischen Staate eigen und diesem Staate fremd sind, betrachten. Denn wenn wir für diese andere gleichgeltende Grundlagen, die sich für den aristokratischen Staat eignen, unterstellen, und die bereits gelegten andern lassen, werden ohne Zweifel alle Gründe zu Empörungen aufgehoben, oder mindestens diese Herrschaft eben so sicher wie die monarchische seyn; im Gegentheil sie wird vielmehr um so sicherer und ihre Verfassung um so besser seyn, je mehr sie als der monarchische Staat ohne Nachtheil für Frieden und Freiheit (siehe §. 5 und 6 d. Cap.) sich der unumschränkten nähert; denn je grösser das Recht der höch-

sten Gewalt ist, um so mehr stimmt die Regierungsform mit dem Vernunftgebote überein (nach §. 5, Cap. 3), und um so geeigneter ist sie folglich zur Erhaltung des Friedens und der Freiheit. Gehen wir also das, was wir Cap. 6, §. 9 gesagt haben, durch, um das, was diesem Staate fremd ist, zu beseitigen und zu sehen, was mit ihm übereinstimmt.

§. 8.

Dass es vorerst nöthig sey, eine oder mehrere Städte zu bauen und zu befestigen, wird Niemand bezweifeln können. Diejenige ist aber hauptsächlich zu befestigen, die die Hauptstadt des ganzen Staates ist, und sodann die, die an den Grenzen des Reiches liegen. Denn jene, die die Hauptstadt des ganzen Staates ist und das höchste Recht hat, muss mächtiger als alle seyn. Uebrigens ist es in diesem Staate durchaus überflüssig, alle Einwohner in Familiengenossenschaften einzutheilen.

§. 9.

Das Kriegsheer betreffend, so ist gewiss, dass, da in diesem Staate nicht unter Allen, sondern blos unter den Patriziern die Gleichheit zu suchen und vor Allen die Macht der Patrizier grösser ist, als die des gemeinen Volkes, es auch nicht zu den Gesetzen oder Fundamentalrechten dieses Staates gehört, dass das Kriegsheer aus Niemand anders, als aus Unterthanen gebildet werde. Das aber ist hauptsächlich vonnöthen, dass Niemand anders in die Zahl der Patrizier aufgenommen werde, als nur derjenige, welcher die Kriegskunst gehörig versteht. Dass aber, wie Einige wollen, die Unterthanen des Kriegsdienstes überhoben seyn sollen, ist gewiss thöricht. Denn ausserdem, dass der Sold, der den Unterthanen gezahlt wird, im Staate bleibt, während hingegen der, der einem ausländischen Soldaten bezahlt wird, ganz verloren geht, kommt hiezu auch noch, dass die höchste Kraft des Staates dadurch geschwächt werden würde; denn es ist sicher, dass diejenigen, die für Haus und Hof kämpfen, mit einer besondern Tapferkeit des Gemüthes kämpfen. Hieraus erhellt auch, dass auch diejenigen nicht minder im Irrthume sind, welche Generale, Obristen, Hauptleute etc. nur aus den Patriziern gewählt werden lassen; wie werden denn die Soldaten tapfer kämpfen, wenn ihnen alle Hoffnung, zu Ruhm und Ehrenstellen zu gelangen, benommen wird? Gesetzeswidrig aber zu bestimmen, dass es den Patriziern nicht gestattet sey, erforderlichen Falles zu ihrer eigenen Vertheidigung und zur Dämpfung von Empörungen oder aus irgend welchen anderen Ursachen, ausländische Soldaten anzuwerben, diess würde

ausserdem dass es unklug wäre, auch dem höchsten Rechte der Patrizier widerstreiten (siehe hierüber §. 3, 4 und 5 d. Cap.). Uebrigens darf der Befehlshaber einer Heeresabtheilung oder der ganzen Kriegsmacht nur im Kriege und blos aus den Patriziern gewählt werden, der höchstens ein Jahr den Oberbefehl haben darf und weder den Oberbefehl fortbehalten noch nachher wieder gewählt werden kann; dieses Recht ist sowohl im monarchischen, als besonders in diesem Staate nothwendig. Denn obgleich, wie wir bereits oben gesagt haben, die Herrschaft weit leichter von einem Einzigen auf einen Anderen, als von einer freien Rathsversammlung auf einen einzigen Menschen übertragen werden kann, so ereignet es sich doch oft, dass die Patrizier von ihren Feldherren unterdrückt werden und zwar zu viel grösserem Nachtheil für das Gemeinwesen; denn wenn ein Monarch aus dem Wege geräumt wird, geschieht keine Veränderung mit dem Staate, sondern blos mit dem Alleinherrscher; bei einer aristokratischen Regierung aber kann diess nicht ohne Umsturz des Staatswesens und ohne den Untergang der grössten Männer geschehen. Die traurigsten Beispiele hievon hat Rom gegeben. — Uebrigens findet der Grund, wesshalb wir gesagt haben, dass das Kriegsheer in einem monarchischen Staate ohne Sold dienen muss, in diesem nicht Statt. Denn da die Unterthanen sowohl von den Berathungen, als von den Abstimmungen ausgeschlossen sind, sind sie ebenso wie Fremde zu betrachten, die demnach nicht unter unbilligeren Bedingungen, als die Fremden zum Kriegsdienst angeworben werden dürfen. Es ist hiebei auch nicht zu befürchten, dass sie von der Rathsversammlung mehr als die übrigen ausgezeichnet würden. Ja, damit nicht Jeder, wie es zu geschehen pflegt, seine Thaten ungebührlich hoch anschlage, ist es sogar rathsamer, dass die Patrizier den Soldaten einen bestimmten Sold für ihren Dienst festsetzen.

§. 10.

Aus diesem Grunde, weil Alle ausser den Patriziern Fremde sind, ist es überdiess auch aus zu grosser Gefahr für den ganzen Staat nicht möglich, dass Aecker, Häuser und aller Boden Gemeingut bleiben und den Einwohnern für einen jährlichen Pachtzins vermiethet werden. Denn die Unterthanen, die keinen Antheil an der Herrschaft haben, würden in schlimmen Zeiten leicht alle Städte verlassen, wenn sie die Güter, die sie besitzen, hinbringen dürften, wohin sie wollten. Desshalb muss man die Aecker und Grundstücke dieses Staates nicht an die Unterthanen verpachten, sondern verkaufen, jedoch unter der Bedingung, dass sie in

sten Gewalt ist, um so mehr stimmt die Regie[illegible] ...il obgleich
Vernunftgebote überein (nach §. 5, Cap. 3), [illegible]
ist sie folglich zur Erhaltung des Friedens [illegible]
wir also das, was wir Cap. 6, §. 9 gese[illegible] ... zu den Grun...
was diesem Staate fremd ist, zu be[illegible] ...mlung sich stütz...
mit ihm übereinstimmt. ...ragraph dieses Capi...

§. ... dieses Rathes in ei...

Dass es vorerst nöthig se[illegible] ... seyn müssen, und nur
und zu befestigen, wird Ni[illegible] ... bewirkt werden kann,
ist aber hauptsächlich zu [illegible] ... gelange, sondern
Staates ist, und sodan[illegible] ...achsthumes auch
liegen. Denn jene, d[illegible] ... den Patriziern s...
das höchste Recht [illegible] ... werde, ausserdem b...
ist es in diesem [illegible] ...förderung sey, dass ...
Familiengenoss[illegible] ... endlich die Mac...
... als die der Menge,
... dadurch erleidet.

Das K[illegible]
Staate n[illegible]

§. 12.

Gleichh[illegible] ... um das Erste zu e...
ist, a[illegible] ... Menschen sind, wie ...
oder [illegible] ... so dass sie, obgl...
heer [illegible] ... und verknüpft werden
Da[illegible] ... Erachtens kommt es ...
Z[illegible] ... aristokratische und zu
d[illegible] ... Denn ich bin durchau...
d[illegible] ... Regierungen früher
... irgend eine Menschen
... nachdem sie diese gefun...
... zur Herrschaft vollstän...
... einem Andern die Herrscha...
... für billig erachte...
... Anderer auf ihn hat, er ...
... doch für unbillig, dass di...
... gleiche Recht wie sie in de...
... Mühe gesucht und mit
... Diess bestreiten auch die ...
... nicht um zu herrschen, sondern
... dahin ziehen, und
... gestatte, wenn man i...
... zu betreiben gestattet. Mi...
... durch den Zusammenfluss der Fre...

Sitten jenes Volkes annehmen, bis sie
onderes von den Anderen unterschei-
ht das Recht besitzen, zu Ehren-
lie Zahl dieser täglich steigt,
er Bürger aus vielen Gründen.
erben, Andere wegen Verbrechen
sehr Viele wegen Mangels an Ver-
vernachlässigen, während unterdess die
uf trachten, allein zu regieren, so kommt
und nach an Wenige und durch Parteiwesen
Einzigen. Hieran könnten wir noch andere Ur-
en, die noch derartige Staaten zu Grunde richten,
hinlänglich bekannt sind, übergehe ich sie und will
Reihe nach die Gesetze darlegen, durch welche dieser
von dem wir sprechen, erhalten werden muss.

§. 13.

as oberste Gesetz dieses Staates muss das seyn, wodurch das
ltniss der Anzahl der Patrizier zur Menge bestimmt wird.
dieses Verhältniss muss (nach §. 1 d. C.) so gehalten wer-
lass nach dem Wachsthum der Menge die Zahl der Patrizier
hrt wird. Und dieses muss (nach dem, was wir §. 2 d. Cap.
) ungefähr wie eins zu fünfzig seyn, d. h. dass die Un-
heit der Anzahl der Patrizier zur Menge nie grösser ist. Denn
§. 1 d. C. kann ohne Eintrag der Staatsform die Zahl der
er doch viel grösser seyn, als die Zahl der Menge; Gefahr
er nur bei deren zu geringer Anzahl zu befürchten. Auf
Weise man aber dafür sorgen müsse, dass dieses Gesetz
etzt bewahrt werde, werde ich an seiner Stelle bald zeigen.

§. 14.

ie Patrizier werden an einigen Orten nur aus gewissen Fa-
gewählt. Dieses aber durch ein ausdrückliches Recht zu
men, ist verderblich. Denn ausserdem, dass Familien oft
ben und die übrigen nie ohne Schande ausgeschlossen wer-
widerstreitet es auch dieser Staatsform, dass die patrizische
erblich seyn soll (nach §. 1 d. Cap.). Das Staatswesen
indess auf diese Weise eher ein demokratisches zu seyn,
ir es im §. 12 d. C. beschrieben haben, weil nämlich die
ten Bürger es in Händen haben; aber es ist hingegen auch
lich, ja widersinnig, zu verhüten, dass die Patrizier ihre
und Blutsverwandten wählen, und folglich die Herrschaft
issen Familien bleibe, wie ich §. 39 d. C. zeigen werde.

sten Gewalt ist, um so mehr stimmt die Regierungsform mit dem Vernunftgebote überein (nach §. 5, Cap. 3), und um so geeigneter ist sie folglich zur Erhaltung des Friedens und der Freiheit. Gehen wir also das, was wir Cap. 6, §. 9 gesagt haben, durch, um das, was diesem Staate fremd ist, zu beseitigen und zu sehen, was mit ihm übereinstimmt.

§. 8.

Dass es vorerst nöthig sey, eine oder mehrere Städte zu bauen und zu befestigen, wird Niemand bezweifeln können. Diejenige ist aber hauptsächlich zu befestigen, die die Hauptstadt des ganzen Staates ist, und sodann die, die an den Grenzen des Reiches liegen. Denn jene, die die Hauptstadt des ganzen Staates ist und das höchste Recht hat, muss mächtiger als alle seyn. Uebrigens ist es in diesem Staate durchaus überflüssig, alle Einwohner in Familiengenossenschaften einzutheilen.

§. 9.

Das Kriegsheer betreffend, so ist gewiss, dass, da in diesem Staate nicht unter Allen, sondern blos unter den Patriziern die Gleichheit zu suchen und vor Allen die Macht der Patrizier grösser ist, als die des gemeinen Volkes, es auch nicht zu den Gesetzen oder Fundamentalrechten dieses Staates gehört, dass das Kriegsheer aus Niemand anders, als aus Unterthanen gebildet werde. Das aber ist hauptsächlich vonnöthen, dass Niemand anders in die Zahl der Patrizier aufgenommen werde, als nur derjenige, welcher die Kriegskunst gehörig versteht. Dass aber, wie Einige wollen, die Unterthanen des Kriegsdienstes überhoben seyn sollen, ist gewiss thöricht. Denn ausserdem, dass der Sold, der den Unterthanen gezahlt wird, im Staate bleibt, während hingegen der, der einem ausländischen Soldaten bezahlt wird, ganz verloren geht, kommt hiezu auch noch, dass die höchste Kraft des Staates dadurch geschwächt werden würde; denn es ist sicher, dass diejenigen, die für Haus und Hof kämpfen, mit einer besondern Tapferkeit des Gemüthes kämpfen. Hieraus erhellt auch, dass auch diejenigen nicht minder im Irrthume sind, welche Generale, Obersten, Hauptleute etc. nur aus den Patriziern gewählt werden lassen; wie werden denn die Soldaten tapfer kämpfen, wenn ihnen alle Hoffnung, zu Ruhm und Ehrenstellen zu gelangen, benommen wird. Gesetzeswidrig aber zu bestimmen, dass es den Patriziern nicht gestattet sey, erforderlichen Falles zu ihrer eigenen Vertheidigung und zur Dämpfung von Empörungen oder aus irgend welchen anderen Ursachen, ausländische Soldaten anzuwerben, diess wäre

ausserdem dass es unklug wäre, auch dem höchsten Rechte der Patrizier widerstreiten (siehe hierüber §. 3, 4 und 5 d. Cap.). Uebrigens darf der Befehlshaber einer Heeresabtheilung oder der ganzen Kriegsmacht nur im Kriege und blos aus den Patriziern gewählt werden, der höchstens ein Jahr den Oberbefehl haben darf und weder den Oberbefehl fortbehalten noch nachher wieder gewählt werden kann; dieses Recht ist sowohl im monarchischen, als besonders in diesem Staate nothwendig. Denn obgleich, wie wir bereits oben gesagt haben, die Herrschaft weit leichter von einem Einzigen auf einen Anderen, als von einer freien Rathsversammlung auf einen einzigen Menschen übertragen werden kann, so ereignet es sich doch oft, dass die Patrizier von ihren Feldherren unterdrückt werden und zwar zu viel grösserem Nachtheil für das Gemeinwesen; denn wenn ein Monarch aus dem Wege geräumt wird, geschieht keine Veränderung mit dem Staate, sondern blos mit dem Alleinherrscher; bei einer aristokratischen Regierung aber kann diess nicht ohne Umsturz des Staatswesens und ohne den Untergang der grössten Männer geschehen. Die traurigsten Beispiele hievon hat Rom gegeben. — Uebrigens findet der Grund, wesshalb wir gesagt haben, dass das Kriegsheer in einem monarchischen Staate ohne Sold dienen muss, in diesem nicht Statt. Denn da die Unterthanen sowohl von den Berathungen, als von den Abstimmungen ausgeschlossen sind, sind sie ebenso wie Fremde zu betrachten, die demnach nicht unter unbilligeren Bedingungen, als die Fremden zum Kriegsdienst angeworben werden dürfen. Es ist hiebei auch nicht zu befürchten, dass sie von der Rathsversammlung mehr als die übrigen ausgezeichnet würden. Ja, damit nicht Jeder, wie es zu geschehen pflegt, seine Thaten ungebührlich hoch anschlage, ist es sogar rathsamer, dass die Patrizier den Soldaten einen bestimmten Sold für ihren Dienst festsetzen.

§. 10.

Aus diesem Grunde, weil Alle ausser den Patriziern Fremde sind, ist es überdiess auch aus zu grosser Gefahr für den ganzen Staat nicht möglich, dass Aecker, Häuser und aller Boden Gemeingut bleiben und den Einwohnern für einen jährlichen Pachtzins vermiethet werden. Denn die Unterthanen, die keinen Antheil an der Herrschaft haben, würden in schlimmen Zeiten leicht alle Städte verlassen, wenn sie die Güter, die sie besitzen, hinbringen dürften, wohin sie wollten. Desshalb muss man die Aecker und Grundstücke dieses Staates nicht an die Unterthanen verpachten, sondern verkaufen, jedoch unter der Bedingung, dass sie in

jedem Jahre von dem Jahresertrage einen gewissen Theil abgeben müssen etc., wie diess in Holland geschieht.

§. 11.

Nach diesen Betrachtungen gehe ich nun weiter zu den Grundlagen fort, auf welche die oberste Rathsversammlung sich stützen und befestigt werden muss. Im zweiten Paragraph dieses Capitels haben wir gezeigt, dass die Mitglieder dieses Rathes in einem mässigen Staate ungefähr fünftausend seyn müssen, und nun ist das Verfahren zu ermitteln, wodurch bewirkt werden kann, dass die Herrschaft nicht allmählig an Wenigere gelange, sondern dass im Gegentheil nach Verhältniss des Staatswachsthumes auch ihre Zahl vermehrt werde; ferner, dass unter den Patriziern so viel als möglich die Gleichheit erhalten werde, ausserdem bei den Rathsversammlungen schnelle Geschäftsförderung sey, dass für das gemeine Beste gesorgt werde, und dass endlich die Macht der Patrizier oder des Rathes grösser sey als die der Menge, jedoch so, dass die Menge keinen Nachtheil dadurch erleidet.

§. 12.

Die grösste Schwierigkeit aber, um das Erste zu erhalten, entspringt aus dem Neide. Denn die Menschen sind, wie wir gesagt haben, von Natur einander feind, so dass sie, obgleich sie durch Gesetze miteinander verbunden und verknüpft werden, doch ihre Natur behalten. Und meines Erachtens kommt es hieraus, dass die demokratischen Staaten in aristokratische und zuletzt in monarchische verwandelt werden. Denn ich bin durchaus überzeugt, dass die meisten aristokratischen Regierungen früher demokratische gewesen sind, da nämlich irgend eine Menschenmenge, die sich neue Wohnsitze suchte, nachdem sie diese gefunden und angebaut hatte, das gleiche Recht zur Herrschaft vollständig behielt, weil Niemand freiwillig einem Andern die Herrschaft übergibt. Obgleich es nun Jeder von diesen für billig erachten mag, dass das gleiche Recht, das ein Anderer auf ihn hat, er auch auf den Andern habe, so hält er es doch für unbillig, dass die Fremden, die zu ihnen ziehen, das gleiche Recht wie sie in dem Staate haben sollten, den sie sich mit Mühe gesucht und mit Einsatz ihres Blutes erobert hatten. Diess bestreiten auch die Fremden selbst nicht, die nämlich nicht um zu herrschen, sondern zur Besorgung ihrer Privatangelegenheiten dahin ziehen, und die meinen, dass man ihnen genug gestatte, wenn man ihnen nur ihre Geschäfte mit Sicherheit zu betreiben gestattet. Mittlerweile wird aber die Menge durch den Zusammenfluss der Fremden v

mehrt, die allmählig die Sitten jenes Volkes annehmen, bis sie sich endlich durch nichts Besonderes von den Anderen unterscheiden, als blos dadurch, dass sie nicht das Recht besitzen, zu Ehrenstellen zu gelangen; und während die Zahl dieser täglich steigt, verringert sich andererseits die der Bürger aus vielen Gründen. Da nämlich oft Familien aussterben, Andere wegen Verbrechen ausgeschlossen werden, und sehr Viele wegen Mangels an Vermögen das Staatswesen vernachlässigen, während unterdess die Mächtigeren blos darauf trachten, allein zu regieren, so kommt die Regierung nach und nach an Wenige und durch Parteiwesen endlich an einen Einzigen. Hieran könnten wir noch andere Ursachen knüpfen, die noch derartige Staaten zu Grunde richten, da sie aber hinlänglich bekannt sind, übergehe ich sie und will nun der Reihe nach die Gesetze darlegen, durch welche dieser Staat, von dem wir sprechen, erhalten werden muss.

§. 13.

Das oberste Gesetz dieses Staates muss das seyn, wodurch das Verhältniss der Anzahl der Patrizier zur Menge bestimmt wird. Denn dieses Verhältniss muss (nach §. 1 d. C.) so gehalten werden, dass nach dem Wachsthum der Menge die Zahl der Patrizier vermehrt wird. Und dieses muss (nach dem, was wir §. 2 d. Cap. gesagt) ungefähr wie eins zu fünfzig seyn, d. h. dass die Ungleichheit der Anzahl der Patrizier zur Menge nie grösser ist. Denn nach §. 1 d. C. kann ohne Eintrag der Staatsform die Zahl der Patrizier doch viel grösser seyn, als die Zahl der Menge; Gefahr ist aber nur bei deren zu geringer Anzahl zu befürchten. Auf welche Weise man aber dafür sorgen müsse, dass dieses Gesetz unverletzt bewahrt werde, werde ich an seiner Stelle bald zeigen.

§. 14.

Die Patrizier werden an einigen Orten nur aus gewissen Familien gewählt. Dieses aber durch ein ausdrückliches Recht zu bestimmen, ist verderblich. Denn ausserdem, dass Familien oft aussterben und die übrigen nie ohne Schande ausgeschlossen werden, widerstreitet es auch dieser Staatsform, dass die patrizische Würde erblich seyn soll (nach §. 1 d. Cap.). Das Staatswesen scheint indess auf diese Weise eher ein demokratisches zu seyn, wie wir es im §. 12 d. C. beschrieben haben, weil nämlich die wenigsten Bürger es in Händen haben; aber es ist hingegen auch unmöglich, ja widersinnig, zu verhüten, dass die Patrizier ihre Söhne und Blutsverwandten wählen, und folglich die Herrschaft in gewissen Familien bleibe, wie ich §. 39 d. C. zeigen werde.

Sobald sie aber nicht die Herrschaft durch ein ausdrückliches Recht behalten, und die Anderen davon ausgeschlossen sind (nämlich solche, die im Staate geboren, die vaterländische Sprache reden, keine Ausländerin zur Frau haben, nicht ehrlos und nicht in Diensten sind, noch auch von einer knechtischen Verrichtung ihren Lebensunterhalt ziehen (wozu auch die Wein- und Bierwirthe zu rechnen sind), so wird die Staatsform nichts desto minder erhalten werden, und das Verhältniss zwischen Patriziern und der Menge stets beobachtet werden können.

§. 15.

Wenn nun noch durch ein Gesetz bestimmt wird, dass keine jüngeren Leute gewählt werden dürfen, wird es nie geschehen, dass wenige Familien das Recht der Herrschaft behalten, und sonach ist durch ein Gesetz zu bestimmen, dass nur, wer das dreissigste Jahr erreicht hat, in die Liste der Wählbaren eingetragen werden kann.

§. 16.

Drittens ist sodann zu bestimmen, dass alle Patrizier zu gewissen festgesetzten Zeiten an einem Orte der Stadt zusammenkommen müssen, und dass derjenige, der bei dieser Versammlung nicht zugegen war, mit einer empfindlichen Geldstrafe belegt werde, ausgenommen, wenn er durch Krankheit oder durch irgend ein Staatsgeschäft davon abgehalten war. Denn wenn diess nicht geschieht, würden die Meisten über der Sorge für ihre häuslichen Angelegenheiten die öffentlichen vernachlässigen.

§. 17.

Die Obliegenheit dieser Rathsversammlung soll seyn: Gesetze geben und abschaffen, die patrizischen Amtsgenossen und alle Staatsbeamten wählen. Denn wer das höchste Recht hat, wie wir es als im Besitze dieser Rathsversammlung annehmen, der kann unmöglich Jemanden die Macht, Gesetze zu geben und abzuschaffen, verleihen, ohne sich hiemit zugleich seines Rechtes zu begeben und es dem zu übertragen, welchem er diese Macht gegeben hat; denn wer auch nur einen einzigen Tag die Macht hat, Gesetze zu geben und abzuschaffen, kann die ganze Staatsverfassung verändern. Die täglichen Staatsgeschäfte kann er aber mit Beibehaltung seines höchsten Rechtes Anderen zeitweise übertragen, dass sie dieselben nach den festgesetzten Rechten verwalten. Zudem, wenn die Staatsbeamten von einem andern und nicht von dieser Rathsversammlung gewählt würden, würden die Mitglieder dieses Rathes eher Unmündige als Patrizier heissen.

§. 18.

Desswegen pflegen Manche für diesen Rath einen Leiter oder ein Oberhaupt zu ernennen, entweder auf Lebenszeit, wie die Venetianer, oder auf eine Zeit, wie die Genuesen; jedoch mit so grosser Verwahrung, dass genugsam daraus erhellt, wie das nicht ohne grosse Gefahr für den Staat geschehen könne. Und wir können auch gewiss nicht zweifeln, dass der Staat auf diese Weise sich der monarchischen nähert, und so viel wir aus der Geschichte dieser Staaten entnehmen können, ist diess aus keinem andern Grunde, als darum geschehen, weil sie, bevor diese Rathsversammlungen eingesetzt wurden, unter einem Leiter oder Herzog, wie unter einem König gestanden hatten; und somit ist die Ernennung eines Leiters zwar ein nothwendiges Erforderniss dieses Volkes, aber nicht des aristokratischen Staates an und für sich betrachtet.

§. 19.

Weil aber die höchste Gewalt dieses Staates dieser gesammten Rathsversammlung, keineswegs aber jedem einzelnen Mitgliede derselben zusteht (denn sonst wäre sie eine Versammlung einer ungeordneten Menge), so ist es demnach nothwendig, dass alle Patrizier so an die Gesetze gebunden sind, dass sie gleichsam einen Körper, der von einem Geiste regiert wird, ausmachen. Die Gesetze sind aber an und für sich allein ohnmächtig und werden leicht gebrochen, wenn ihre Vollstrecker eben die sind, die dagegen fehlen können und sich allein an der Strafe ein Beispiel nehmen und ihre Amtsgenossen desshalb bestrafen müssen, um ihre Begierde durch die Furcht vor dieser Strafe zu bändigen, was höchst widersinnig ist. Es ist daher ein Mittel zu suchen, durch das die Ordnung dieses höchsten Rathes und die Rechte des Reiches unangetastet erhalten werden, jedoch so, dass die grösstmögliche Gleichheit zwischen den Patriziern Statt finde.

§. 20.

Da aber durch einen einzigen Leiter oder ein einziges Oberhaupt, der auch in den Rathsversammlungen eine Stimme abgeben kann, nothwendig eine grosse Ungleichheit entstehen muss, besonders um der Macht willen, die man ihm nothwendig einräumen muss, damit er um so sicherer sein Amt verwalten könne, so kann, wenn wir Alles gehörig erwägen, keine für das Gemeinwohl nützlichere Einrichtung getroffen werden, als wenn man diesem höchsten Rathe einen andern aus einigen Patriziern bestehenden unterordnet, der blos die Obliegenheit hat, darüber zu wachen, dass die Rechte des Staates, die die Rathsversammlungen und die Staats-

beamten betreffen, unverletzt bleiben, und der desshalb die Gewalt haben muss, jeden Staatsbeamten, der sich vergangen hat, wenn er nämlich gegen die Rechte, die seinen Dienst betreffen, gefehlt hat, vor sein Gericht zu laden, und nach den festgesetzten Rechten zu verurtheilen, und diese werden wir künftighin „Syndici" nennen.

§. 21.

Diese sind auf Lebenszeit zu wählen; denn wenn sie auf eine Zeit gewählt würden, so dass sie nachher zu anderen Staatsämtern gezogen werden könnten, würden wir in die Widersinnigkeit, die wir oben §. 19 d. Cap. dargethan haben, verfallen. Damit sie jedoch durch eine sehr lange Amtsgewalt nicht zu übermüthig werden, muss man solche zu diesem Amte wählen, die das sechzigste Lebensjahr oder darüber erreicht und das Amt eines Senators (wovon unten) bereits verwaltet haben.

§. 22.

Ihre Anzahl werden wir überdiess leicht bestimmen, wenn wir in Erwägung ziehen, dass diese Syndici sich zu den Patriziern verhalten, wie alle Patrizier miteinander zur Menge, die sie nicht regieren können, wenn sie weniger als die gehörige Anzahl sind, und sonach muss sich die Zahl der Syndici zu der der Patrizier verhalten, wie ihre Anzahl zur Anzahl der Menge d. h. (nach §. 13 d. Cap.) wie eins zu fünfzig.

§. 23.

Damit dieser Rath ausserdem mit Sicherheit sein Amt verwalten könne, ist ihm ein Theil des Kriegsheeres zu bestimmen, dem er befehlen kann, was er will.

§. 24.

Den Syndici oder jedem andern Staatsdiener darf kein Gehalt, sondern dürfen nur solche Gebühren ausgeworfen werden, dass sie nicht ohne zu ihrem eigenen grossen Schaden das Gemeinwesen schlecht verwalten können. Denn es lässt sich nicht bezweifeln, dass es die Billigkeit erheischt, den Dienern dieses Staates einen Lohn für ihre Bemühung festzusetzen, weil der grössere Theil dieses Staates das gemeine Volk ist, für dessen Sicherheit die Patrizier wachen, während es selbst nur für seine Privatangelegenheiten und nicht für die des Staates sorgt. Weil aber andererseits Niemand sich der Sache eines Andern annimmt (wie wir §. 4, C. 7 gesagt), als nur in so weit er eben damit seine eigene Sache zu sichern glaubt, so müssen die Dinge nothwendig so geordnet werden, dass die Beamten, die für das Gemeinwesen sorgen, dann

ich selbst berathen, wenn sie am meisten für das Ge
...en.

§. 25.

...o, deren Obliegenheit, wie wir gesagt haben,
...hen, dass die Rechte des Staates unverletzt
...bühren bestimmt werden, dass nämlich
einem Orte des Staates wohnt, jähr-
...Geld, nämlich den vierten Theil einer
zahlen verpflichtet ist, damit sie
...s entnehmen und so bemerken
...heil davon die Patrizier ausmachen.
...eu eintretende Patrizier, sobald er gewählt ist,
...ei eine grosse Summe, z. B. zwanzig oder fünfund-
...g Pfund Silber bezahlen. Ausserdem ist das Geld, das die
...ht anwesenden Patrizier (die nämlich bei einer zusammenberufenen Rathsversammlung nicht zugegen waren) erlegen müssen, für die Syndici zu bestimmen. Sodann ist ihnen auch ein Theil des Besitzthumes der Beamten zuzuweisen, die sich ein Vergehen zu Schulden kommen lassen und vor ihr Gericht stellen müssen und mit einer gewissen Summe Geldes bestraft werden, oder ein Theil von denen, deren Besitzthum eingezogen wird, zwar nicht Allen, sondern nur denjenigen, die täglich Sitzung haben und deren Obliegenheit es ist, den Rath der Syndici zusammen zu rufen (siehe über diese §. 28 d. Cap.). Damit aber der Rath der Syndici stets in seiner Anzahl bestehen bleibe, ist vor Allem im höchsten Rathe, wenn er zur gewohnten Zeit zusammenberufen ist, hierüber zu verhandeln. Wenn die Syndici diess verabsäumt haben, dann liegt es dem Vorsitzenden des Senates (von dem wir bald zu reden Gelegenheit haben werden) ob, den höchsten Rath daran zu gemahnen und von dem Vorsitzenden der Syndici die Ursache des beobachteten Stillschweigens zu fordern und zu untersuchen, welcher Ansicht der höchste Rath hierüber ist. Wenn dieser auch schweigt, so soll die Angelegenheit von dem, der dem höchsten Gerichte vorsitzt, oder wenn auch dieser schweigt, von irgend einem andern Patrizier aufgenommen werden, der dann sowohl von dem Präsidenten der Syndici, als auch des Senats und der Richter über die Ursache des Stillschweigens Rechenschaft fordern soll. Damit dann auch jenes Gesetz, wonach die jüngern ausgeschlossen sind, streng beobachtet werde, ist die Bestimmung zu treffen, dass Alle, die das dreissigste Jahr erreicht haben und nicht durch ein ausdrückliches Recht von der Regierung ausge-

schlossen sind, dafür sorgen müssen, dass ihr Name im Beiseyn der Syndici in die Liste eingeschrieben werde, und dass sie ein Zeichen der erlangten Ehre für einen festgesetzten Preis von ihnen empfangen, so dass es ihnen gestattet sey, einen gewissen Ornat, der blos ihnen erlaubt ist, zu tragen, woran man sie erkennt, wodurch sie bei den Andern in Ehren stehen; und inzwischen ist durch ein Gesetz zu bestimmen, dass es keinem Patrizier bei schwerer Strafe erlaubt sey, bei den Wahlen Jemanden namhaft zu machen, wenn dessen Name in der allgemeinen Liste nicht eingetragen ist. Ausserdem soll Niemand ein Amt oder eine Bedienstung, zu deren Uebernahme er gewählt wird, ablehnen dürfen. Und damit endlich alle unerlässlichen Fundamentalrechte des Staats ewig seyen, ist die Bestimmung zu treffen, dass, wenn Jemand im höchsten Rathe eine Frage über ein Fundamentalrecht aufwirft, wie über die Verlängerung der Herrschaft eines Heerführers oder über die Verminderung der Zahl der Patrizier und dergleichen mehr, er als Majestätsverbrecher gelte, und er nicht blos zum Tode verurtheilt und seine Güter eingezogen, sondern auch irgend ein Denkmal dieses Verbrechens zum ewigen Andenken öffentlich aufgestellt werde. Zur Befestigung der übrigen gemeinsamen Rechte des Staats genügt es, wenn man nur die Bestimmung macht, dass weder ein Gesetz abgeschafft, noch ein neues gegeben werden kann, ohne dass vorher der Rath der Syndici und dann drei Viertheil oder vier Fünftheil des höchsten Raths damit übereinstimmen.

§. 26.

Das Recht, den höchsten Rath zusammen zu berufen und die Dinge, über die in demselben ein Beschluss gefasst werden soll, vorzutragen, sollen die Syndici haben, denen auch der erste Platz in der Rathsversammlung einzuräumen ist, jedoch ohne Stimmrecht. Ehe sie aber ihre Sitze einnehmen, sollen sie beim Wohle jenes höchsten Raths und bei der öffentlichen Freiheit schwören, mit dem höchsten Eifer danach streben zu wollen, dass die vaterländischen Gesetze unverletzt bleiben und für das Gemeinwohl gesorgt werde, worauf sie sodann die vorzutragenden Gegenstände durch ihren Sekretär der Ordnung nach eröffnen lassen sollen.

§. 27.

Damit aber alle Patrizier bei der Beschlussnahme und bei der Wahl der Staatsdiener gleiche Macht besitzen, und in allen Dingen eine schnelle Erledigung Statt finde, ist die Ordnung, die die Venetianer beobachten, durchaus zu billigen. Sie wählen nämlich bei der

Ernennung von Staatsdienern Einige aus der Rathsversammlung durch das Loos, und wenn diese in der Ordnung die zu erwählenden Staatsdiener genannt haben, gibt jeder Patrizier seine Meinung, ob er den zu erwählenden vorgeschlagenen Staatsdiener genehmige oder verwerfe, durch Kugeln an, so dass man hernach nicht weiss, wer der Urheber dieser oder jener Stimme gewesen sei; hiedurch wird nicht nur bewirkt, dass die Autorität aller Patrizier bei der Beschlussnahme gleich ist, und dass die Geschäfte schnell erledigt werden, sondern dass auch jeder die bei Berathungen vor Allem nothwendige unbedingte Freiheit hat, seine Stimme, ohne Hass befürchten zu dürfen, abzugeben.

§. 28.

Auch bei den Rathsversammlungen der Syndici, wie bei den andern, ist dieselbe Ordnung zu beobachten, dass nämlich die Stimmen durch Kugeln abgegeben werden. Das Recht der Syndici, die Rathsversammlung zusammen zu berufen und darin die Dinge, über die ein Beschluss gefasst werden soll, vorzutragen, muss ihr Vorsitzender haben, der mit zehn oder mehr Syndici täglich Sitzung halten soll, um die Beschwerden des gemeinen Volkes über die Beamten und die geheimen Anklagen zu vernehmen, die Ankläger erforderlichen Falls in Gewahrsam zu halten und die Rathsversammlung auch vor der festgesetzten Zeit, zu der sie sich gewöhnlich versammelt, zusammen zu berufen, wenn einer von ihnen der Ansicht ist, dass Gefahr im Verzug sey. Dieser Vorsteher indessen und die sich täglich mit ihm versammeln, müssen von dem höchsten Rath und zwar aus der Zahl der Syndici gewählt werden; nicht auf Lebenszeit, sondern auf sechs Monate, und erst nach drei oder vier Jahren dürfen sie es wieder seyn. Diesen sollen, wie wir oben gesagt haben, die eingezogenen Güter, die Geldstrafen oder irgend ein Theil davon bestimmt seyn. Das Uebrige, was die Syndici betrifft, werden wir seines Orts sagen.

§. 29.

Die zweite Rathsversammlung, die der obersten untergeordnet ist, wollen wir den Senat nennen, dessen Obliegenheit es seyn soll, die öffentlichen Geschäfte zu betreiben, z. B. die Rechte des Staates bekannt zu machen, die Festungswerke der Städte den Rechten gemäss zu ordnen, Bestellungen beim Kriegsheere zu verleihen, den Unterthanen Steuern aufzuerlegen, sie zu verwenden, den auswärtigen Gesandten zu antworten und zu bestimmen, wohin Gesandte geschickt werden sollen. Die Wahl der Gesandten

selbst aber ist eine Obliegenheit des höchsten Rathes, denn darauf ist vor Allem zu sehen, dass ein Patrizier nur von der höchsten Rathsversammlung selber zu einem Staatsdienste berufen werden kann, damit die Patrizier nicht darnach trachten, die Gunst des Senats zu gewinnen. Sodann muss auch Alles das vor die höchste Rathsversammlung gebracht werden, was den gegenwärtigen Zustand der Dinge auf irgend eine Weise verändert, wie der Beschluss über Krieg und Frieden; die Beschlüsse des Senats über Krieg und Frieden müssen also, um gültig zu seyn, durch den Machtspruch des höchsten Raths bestätigt werden, und aus diesem Grunde möchte ich als richtig erachten, dass es blos dem höchsten Rathe und nicht dem Senate zustehe, neue Steuern aufzuerlegen.

§. 30.

Bei der Bestimmung der Anzahl der Senatoren kommt folgendes in Betracht: Erstens, dass alle Patrizier gleich grosse Hoffnung haben, den Senatorsrang zu erlangen; zweitens, dass demohngeachtet dieselben Senatoren, deren Zeit, auf die sie gewählt waren, um ist, nach kurzer Zwischenzeit wieder eintreten dürfen, damit der Staat auf diese Weise stets von kundigen und erprobten Männern regiert werde, und endlich, dass es viele durch Weisheit und Tugend Ausgezeichnete unter den Senatoren gebe. Zur Erfüllung aller dieser Bedingungen kann nichts Besseres gedacht werden, als durch ein Gesetz zu verordnen, dass nur wer das fünfzigste Jahr erreicht hat, in den Senatorenrang aufgenommen werde, und dass vierhundert, d. h. ungefähr ein Zwölftheil der Patrizier, auf ein Jahr gewählt werden, und wenn dieses um ist, sie zwei Jahre darauf wieder eintreten dürfen, denn auf diese Weise wird stets ungefähr ein Zwölftheil der Patrizier, nach einer nur kurzen Zwischenzeit, das Amt von Senatoren übernehmen, und diese Zahl, zusammen mit der, die die Syndici ausmachen, wird von der Zahl der Patrizier, die das fünfzigste Jahr erreicht haben, nicht um viel überstiegen werden, und so werden alle Patrizier stets grosse Hoffnung haben, den Rang von Senatoren oder Syndici zu erlangen, und demungeachtet werden dieselben Patrizier, wie gesagt, nach nur kurzen Zwischenräumen stets das Amt von Senatoren behalten, und (nach dem, was wir §. 2 d. C. gesagt haben), wird es im Senate nie an ausgezeichneten Männern fehlen, die voll Klugheit und Gewandtheit sind. Da aber dieses Gesetz ohne grossen Unwillen vieler Patrizier nicht gebrochen werden kann, so ist, um es stets in Kraft zu erhalten, blos die Fürsorge nöthig, dass jeder Patrizier, der das besagte Alter er-

reicht hat, ein Zeugniss dafür vor die Syndici bringt, die seinen Namen in die Liste derjenigen, die zur Erlangung des Senatoramtes bestimmt sind, aufnehmen und im höchsten Rathe vorlesen, damit er den Seinesgleichen in diesem höchsten Rathe eingeräumten Platz, der dem Platze der Senatoren zunächst seyn soll, mit seinen übrigen Standesgenossen einnehme.

§. 31.

Die Einkünfte der Senatoren müssen von der Art seyn, dass sie mehr Nutzen vom Frieden, als vom Kriege haben, und desshalb ist ihnen ein Hunderttheil oder Fünfzigtheil von den Waaren zu bestimmen, die aus dem Reiche nach andern Ländern oder aus andern Ländern in das Reich gebracht werden. Denn auf diese Weise werden sie zweifelsohne den Frieden so viel als möglich beschützen und nie den Krieg in die Länge zu ziehen trachten. Von der Entrichtung dieser Abgabe dürfen auch selbst die Senatoren, wenn einige davon Kaufleute sind, nicht befreit werden, denn eine solche Befreiung kann, wie meiner Ansicht nach Jeder einsehen muss, nicht ohne grossen Nachtheil für den Handel gestattet werden. Im Gegentheil ist es ferner durch ein Gesetz zu bestimmen, dass kein Senator, oder wer eine Senatorsstelle bekleidet, ein Militäramt verwalten könne, und dass kein Feldherr oder Führer (die, wie wir §. 9 d. C. gesagt haben, das Heer nur in Kriegszeiten erhalten soll) aus denjenigen ernannt werden darf, deren Vater oder Grossvater Senator ist oder innerhalb zweier Jahre die Senatorswürde besessen hat. Die Patrizier, die nicht im Senate sind, werden diese Rechte ohne Zweifel mit der höchsten Anstrengung vertheidigen, und so wird es kommen, dass die Senatoren stets ein grösseres Einkommen vom Frieden, als vom Kriege haben, und dass sie desshalb auch nur, wenn die höchste Nothwendigkeit des Staates dazu zwingt, zum Kriege rathen werden. Man kann uns aber den Einwurf machen, dass auf diese Weise, wenn nämlich für die Syndici und Senatoren so grosse Einkünfte zu bestimmen sind, der aristokratische Staat für die Unterthanen nicht minder lästig seyn wird, als irgend welcher monarchische. Aber ausserdem, dass die königlichen Höfe grösseren Aufwand erfordern, und dieser doch nicht zum Schutze des Friedens gewährt wird, und dass der Friede nie zu theuer erkauft werden kann, so kommt hiezu auch noch erstens, dass alles das, was in einem monarchischen Staate einem Einzigen oder Wenigen, bei dieser Staatsform den Meisten übergeben wird; zweitens, dass die Könige und ihre Diener die Staatslasten nicht mit den Unter-

thanen tragen, was bei dieser hingegen Statt findet; denn die Patrizier, die stets aus den Reicheren gewählt werden, tragen das Meiste zum Gemeinwesen bei. Endlich entstehen die Lasten des monarchischen Staates nicht sowohl aus dem königlichen Aufwande, als aus den Geheimnissen dieser Regierung. Denn die Staatslasten, die den Bürgern zur Sicherung des Friedens und der Freiheit auferlegt werden, werden, wenn sie auch gross sind, doch ausgehalten und durch den Nutzen des Friedens ertragen. Welches Volk hat je so viele und so schwere Abgaben bezahlen müssen, als das holländische? und doch ist es nicht nur nicht erschöpft, sondern im Gegentheil so reich geworden, dass es Alle um sein Loos beneideten. Wenn daher die Lasten eines monarchischen Staates um des Friedens willen auferlegt würden, würden sie die Bürger nicht drücken, aber, wie gesagt, von den Geheimnissen eines solchen Staates kommt es, dass die Unterthanen unter der Last erliegen; weil nämlich die Tapferkeit der Könige mehr im Kriege, als im Frieden gilt, und weil die, die allein herrschen wollen, aufs Höchste danach streben müssen, arme Unterthanen zu haben, Anderes zu geschweigen, das der höchst einsichtsvolle Belgier V. H. vorlängst bemerkt hat, weil es nicht zu meiner Aufgabe gehört, die nur darin besteht, den besten Zustand eines jeden Staatswesens zu beschreiben.

§. 32.

Im Senate müssen einige Syndici sitzen, aber ohne Stimmrecht, die vom höchsten Rath gewählt worden sind, da sie nur aufmerken sollen, ob die Rechte, die diesen Rath betreffen, gehörig beobachtet werden, und da sie die Zusammenberufung des höchsten Raths zu besorgen haben, wenn etwas vom Senate an diesen höchsten Rath gelangen soll. Denn das Zusammenberufungsrecht dieses obersten Rathes, sowie den Vortrag dessen, worüber ein Beschluss gefasst werden soll, haben, wie wir bereits gesagt haben, die Syndici. Bevor aber die Stimmen über dergleichen gesammelt werden, soll der Vorsitzende des Senats die Sachlage, die Ansicht des Senats über das Vorgeschlagene und die Gründe derselben darlegen, worauf dann die Stimmen in der gewohnten Ordnung gesammelt werden sollen.

§. 33.

Der ganze Senat braucht sich nicht täglich, sondern wie alle grossen Rathsversammlungen nur zu einer festgesetzten Zeit zu versammeln. Weil aber unterdess die Regierungsgeschäfte gehandhabt werden müssen, so ist es also nothwendig, dass man einen

gewissen Theil der Senatoren wähle, der, wenn der Senat auseinander gegangen ist, dessen Stelle vertreten, und dessen Obliegenheit es seyn soll, den Senat selber, wenn er seiner bedarf, einzuberufen, dessen Beschlüsse über das Gemeinwesen auszuführen, die an den Senat und den höchsten Rath gerichteten Eingaben zu lesen und endlich über die Dinge, die dem Senate vorgelegt werden sollen, zu berathen. Damit jedoch Alles diess und die Ordnung dieser gesammten Rathsversammlung leichter begriffen werde, will ich die ganze Sache genauer beschreiben.

§. 34.

Die Senatoren sind, wie gesagt, auf ein Jahr zu wählen und in vier oder sechs Klassen einzutheilen; die erste hievon soll sodann die drei oder zwei ersten Monate im Senate Sitzung haben, nach deren Verlauf die zweite Klasse die Stelle der ersten einnimmt, und so fort soll wechselsweise jede Klasse nach derselben Zwischenzeit den ersten Platz im Senate haben, so dass, wer in den ersten Monaten der erste, in den zweiten der letzte ist. Ausserdem sollen auch ebensoviel Vorsitzende und deren Stellvertreter (die im Nothfall ihre Stelle vertreten) gewählt werden, als Klassen sind, d. h. aus jeder Klasse zwei, wovon der eine Vorsitzender, der andere Stellvertreter dieser Klasse ist, und der Vorsitzende der ersten Klasse soll auch in den ersten Monaten im Senate den Vorsitz führen, oder in seiner Abwesenheit sein Stellvertreter, und so fort die Uebrigen mit Beobachtung der Reihenfolge wie oben. Sodann sind aus der ersten Klasse Einige durch das Loos oder durch Abstimmung zu wählen, die mit dem Vorsitzenden und dem Stellvertreter dieser Klasse die Stelle des Senats, wenn er entlassen worden ist, vertreten, und zwar nach Verlauf derselben Zwischenzeit, nach welcher dieselbe Klasse von ihnen die erste Stelle im Staate inne hat, und wenn diese vorüber, sind wiederum eben so viel aus der zweiten Klasse durch das Loos oder durch Abstimmung zu wählen, die mit ihrem Vorsitzenden und dessen Stellvertreter den Platz der ersten Klasse einnehmen und die Stelle des Senats vertreten und so fort die Uebrigen; und es ist nicht nöthig, dass deren Wahl, die, wie ich gesagt habe, durch Loos oder Abstimmung je auf drei oder zwei Monate geschehen soll, und die wir künftighin „Consuln" nennen werden, durch den höchsten Rath geschehe; denn der Grund, den wir §. 29 d. Cap. angegeben, findet hier nicht Statt, und noch weit weniger der von §. 17. Es genügt also, wenn sie durch den Rath und die Syndici, die gegenwärtig sind, gewählt werden.

§. 35.

Ihre Anzahl kann ich aber nicht so genau bestimmen. Diess jedoch ist gewiss, dass sie so gross seyn muss, um nicht leicht bestochen werden zu können; denn obgleich sie für sich allein nichts über das Gemeinwesen beschliessen dürfen, können sie doch den Senat in die Länge ziehen oder, was das Schlimmste wäre, ihn dadurch hinhalten, dass sie bei ihm das zum Vortrag bringen, was von keiner Bedeutung, und dagegen das verschweigen, was von grösserer Bedeutung ist, nicht zu gedenken, dass, wenn ihre Zahl zu gering wäre, die blosse Abwesenheit des einen oder andern die öffentlichen Angelegenheiten verzögern könnte. Da aber hingegen diese Consuln desshalb gewählt werden, weil grosse Rathsversammlungen sich nicht täglich mit den öffentlichen Angelegenheiten abgeben können, so muss man nothwendig hier ein Hülfsmittel suchen, und das, was an Anzahl abgeht, durch die Kürze der Zeit ersetzen. Wenn also blos dreissig auf etwa zwei oder drei Monate gewählt werden, so werden es zu viel seyn, um in dieser kurzen Zeit bestochen werden zu können, und aus diesem Grunde habe ich auch bemerkt, dass diejenigen, welche in ihre Stelle eintreten, blos dann erst gewählt werden sollen, wenn sie ihnen nachfolgen und die andern austreten.

§. 36.

Wir haben gesagt, dass es auch ihre Obliegenheit sey, den Senat einzuberufen, sobald einige von ihnen, und wenn es auch wenige sind, es für nöthig erachten, und die Gegenstände, über die in demselben ein Beschluss gefasst werden soll, vorzutragen, den Senat zu entlassen und seine Beschlüsse über die öffentlichen Angelegenheiten auszuführen. Ich will nun noch kurz angeben, in welcher Ordnung diess geschehen müsse, damit die Dinge nicht durch unnütze Streitfragen in die Länge gezogen werden. Die Consuln sollen nämlich über das im Senate Vorzutragende und das, was zu thun nöthig sey, berathen; und sollen, wenn Alle darüber eines Sinnes sind, alsdann, wie der Senat einberufen und der fragliche Gegenstand ordnungsmässig dargelegt ist, angeben, was ihre Ansicht ist, und ohne die Ansicht eines Andern darüber abzuwarten, ordnungsmässig die Stimmen sammeln. Hegen aber die Consuln mehr als eine Ansicht, dann soll diejenige Ansicht über den fraglichen Gegenstand zuerst vorgetragen werden, die die Majorität der Consuln für sich hat, und wenn diese von der Majorität des Senats und der Consuln nicht gebilligt wird, sondern die Zahl der Unentschiedenen und Verwerfenden zusammen grösser

ist, was, wie wir bereits bemerkt haben, sich aus den Kugeln ergeben muss, dann sollen sie die andere Ansicht, die bei den Consuln weniger Stimmen, als die frühere hat, kundthun, und so fort die anderen; wenn keine von der Majorität des ganzen Senats anerkannt wird, so ist der Senat auf den folgenden Tag oder auf kurze Zeit zu vertagen, damit die Consuln unterdess erwägen, ob sie andere Mittel finden können, die mehr Beifall erhalten können; finden sie keine andere, oder verwirft die Majorität des Senats diejenigen, die sie gefunden, so muss die Ansicht jedes einzelnen Senators vernommen werden, und wenn die Majorität des Senats nicht auf diese eingeht, dann muss man wiederum über jede einzelne Ansicht abstimmen und nicht nur, wie bisher geschehen war, die Kugeln der Bejahenden, sondern auch die der Unentschiedenen und Verneinenden zählen, und wenn mehr Bejahende, als Unentschiedene oder Verneinende gefunden werden, dann bleibt diese Meinung gültig, im andern Fall ungültig, wenn mehr Verneinende als Unentschiedene oder Bejahende gefunden werden; wenn aber über alle Ansichten die Zahl der Unentschiedenen grösser ist, als die der Verneinenden oder Bejahenden, dann soll der Rath der Syndici mit dem Senat verbunden werden, die dann im Verein mit den Senatoren abzustimmen haben, blos mit bejahenden oder verneinenden Kugeln, mit Auslassung derjenigen, die eine Unentschiedenheit angeben. Bei den Dingen, die vom Senate an den höchsten Rath gebracht werden, ist dieselbe Ordnung zu beobachten. Diess über den Senat.

§. 37.

Was den Gerichtshof oder das Tribunal betrifft, so kann sich diess nicht auf dieselben Grundlagen stützen, auf welche sich das stützt, welches unter einem Monarchen steht, wie wir es C. 6, §. 26 ff. beschrieben haben. Denn (nach §. 14 d. C.) stimmt es nicht mit den Gründlagen dieser Staatsform überein, dass man auf Herkunft oder Familie irgend eine Rücksicht nehme. Weil ferner die Richter blos aus Patriziern gewählt werden, könnten sie durch Furcht vor den nachfolgenden Patriziern abgehalten werden, ein ungerechtes Urtheil über einen der Ihrigen zu fällen, und sich vielleicht nicht unterstehen, sie nach Verdienst zu bestrafen, auf der andern Seite dagegen aber Alles gegen die Plebejer wagen und täglich die Reichen zur Beute machen. Ich weiss, dass Viele desshalb das Auskunftsmittel der Genueser billigen, dass sie nicht aus den Patriziern, sondern aus Fremden ihre Richter wählen; ich aber, der ich die Sache ganz allgemein betrachte,

finde die Einrichtung widersinnig, dass man Fremde und nicht Patrizier zur Auslegung der Gesetze beruft. Was sind denn Richter anders, als Ausleger der Gesetze? Ich bin daher überzeugt, dass die Genueser auch bei dieser Angelegenheit mehr den Geist ihres Volkes, als die Natur dieser Staatsform berücksichtigt haben. Ich nun, der ich die Sache ganz allgemein betrachte, muss Mittel erdenken, die mit dieser Regierungsform am besten übereinstimmen.

§. 38.

Was aber die Anzahl der Richter betrifft, so erfordert die Weise dieser Verfassung keine besondere, sondern wie im monarchischen Staate ist auch in diesem vor Allem darauf zu sehen, dass deren mehr sind, als von einem Privatmann bestochen werden können. Denn ihre Obliegenheit ist blos dafür zu sorgen, dass kein Privatmann einem Andern Unrecht thue, und sonach die Streitigkeiten zwischen Privatleuten, Patriziern wie Plebejern, zu schlichten, und diejenigen, die ein Vergehen sich zu Schulden kommen lassen, auch Patrizier, Syndici und Senatoren, insofern sie sich gegen die Rechte, an die Alle gebunden sind, vergehen, zu bestrafen. Die Streitigkeiten, die zwischen Städten, welche zum Staate gehören, entstehen können, müssen übrigens im höchsten Rathe geschlichtet werden.

§. 39.

In Rücksicht der Zeit, auf welche die Richter zu wählen sind, ist das Verhältniss bei jeder Staatsform dasselbe, so wie auch, dass ein Theil von ihnen jährlich austrete, und endlich, obgleich es nicht nöthig ist, dass jeder aus einer andern Familie sey, ist es doch nothwendig, dass nicht zwei Blutsverwandte zu gleicher Zeit mit einander auf der Richterbank sitzen, was bei den andern Rathsversammlungen auch zu beobachten ist, ausgenommen bei der höchsten, wo es hinreicht, wenn blos bei den Wahlen durch ein Gesetz Vorsorge getroffen ist, dass Niemand seine Verwandten vorschlagen, und, wenn ihn ein Anderer vorgeschlagen, nicht über ihn abstimmen darf, und dass ausserdem, wenn Jemand zum Staatsdiener ernannt werden soll, nicht zwei Verwandte das Loos aus der Urne heben sollen. Diess, sage ich, genügt bei einem Rathe, der ausser einer so grossen Anzahl von Menschen besteht und für den keine besonderen Einkünfte bestimmt werden. Es würde also für den Staat daraus kein Nachtheil erwachsen, so dass es widersinnig wäre, ein Gesetz zu geben, wonach die Verwandten aller Patrizier vom höchsten Rathe ausgeschlossen würden, wie wir §. 14 d. Cap. gesagt haben. Dass diess aber widersinnig ist

ist offenbar; denn dieses Recht könnte nicht von den Patriziern eingeführt werden, weil sie sich eben dadurch ihres Rechts insoweit schlechthin begeben würden, und sonach die Handhaber dieses Rechtes nicht die Patrizier selber, sondern das gemeine Volk über diess Recht zu wachen haben würden, was schnurstracks dem widerspricht, was wir §. 5 und 6 d. Cap. dargethan haben. Jenes Staatsgesetz aber, das die Bestimmung enthält, dass stets ein und dasselbe Verhältniss zwischen der Anzahl der Patrizier und der Menge beobachtet werde, bezweckt hauptsächlich das, dass das Recht und die Macht der Patrizier erhalten werde, dass ihrer nämlich nicht weniger seyn sollen, als über die Menge zu herrschen vermögen.

§. 40.

Uebrigens müssen die Richter vom höchsten Rathe aus den Patriziern selber d. h. (nach §. 17 d. C.) aus den Gesetzgebern selber gewählt werden, und die Urtheile, die sie über Civil- und Kriminalsachen fällen, werden gültig seyn, wenn sie mit Beobachtung der Ordnung und ohne Parteilichkeit abgegeben sind, worüber die Syndici durch ein Gesetz die Befugniss haben werden, zu erkennen, zu urtheilen und zu verfügen.

§. 41.

Die Einkünfte der Richter müssen dieselben seyn, die wir §. 29, Cap. 6 angegeben; sie sollen nämlich von jedem Urtheil, das sie über Civilsachen fällen, von dem, der den Prozess verliert, nach Verhältniss der ganzen Summe einen gewissen Theil erhalten. In Bezug auf Urtheile in Kriminalsachen aber soll hier blos der Unterschied seyn, dass die von ihnen eingezogenen Güter und jedwede Summe, womit geringere Verbrechen bestraft werden, ihnen allein zufalle, jedoch mit der Bedingung, dass sie nie durch Tortur Jemanden zum Geständniss zwingen dürfen, und dass auf diese Weise hinlänglich dafür gesorgt ist, dass sie nicht ungerecht gegen die Plebejer und nicht aus Furcht den Patriziern allzu sehr gewogen seyen. Denn ausserdem, dass diese Furcht blos durch Habsucht gemildert wird, die mit dem Scheinnamen der Gerechtigkeit bemäntelt wird, kommt hiezu auch noch, dass sie der Anzahl nach mehrere sind, und dass sie ihre Stimmen nicht offen, sondern durch Kugeln abgeben, so dass, wenn einer wegen seines verlornen Prozesses Unwillen hegt, er doch nicht Ursache habe, diess einem Einzigen zur Last legen zu können. Sodann wird sie auch die Rücksicht auf die Syndici abhalten, ein ungerechtes oder mindestens widersinniges Urtheil zu fällen, oder dass einer von ihnen

unredlich verfahre, wie denn ausserdem unter einer so grossen Anzahl von Richtern stets einer oder der andere da seyn wird, den die Ungerechten zu fürchten haben. Was die Plebejer betrifft, so wird für sie auch genug gesorgt werden, wenn es ihnen gestattet ist, an die Syndici zu appelliren, welche, wie gesagt, rechtmässig befugt sind, über das Verfahren der Richter zu erkennen, zu urtheilen und zu bestimmen. Die Syndici werden gewiss den Hass vieler Patrizier nicht vermeiden können und dagegen bei dem gemeinen Volke stets sehr beliebt seyn, dessen Beifall sie dann auch, so viel sie können, zu gewinnen trachten werden. Zu diesem Ende werden sie bei gegebener Gelegenheit nicht unterlassen, die Urtheile, die im Widerspruche mit den Gesetzen des Gerichtshofes abgegeben sind, zu widerrufen, über jeden Richter Untersuchung anzustellen und die Ungerechten zur Strafe zu ziehen: denn nichts erregt die Gemüther des Volkes mehr als dieses. Und dem steht nicht entgegen, dass sich dergleichen Beispiele nur selten ereignen können, sondern ist im Gegentheil am meisten dafür; denn ausserdem, dass derjenige Staat eine verkehrte Einrichtung hat, wo tägliche Beispiele an Verbrechern gegeben werden (wie wir C. 5, §. 2 gezeigt haben), so muss das gewiss auch am seltensten vorkommen, was am meisten Aufsehen erregt.

§. 42.

Diejenigen, die als Statthalter in Städte oder Provinzen abgesandt werden, müssen aus der Klasse der Senatoren gewählt werden, weil es die Obliegenheit der Senatoren ist, für die Festungswerke der Städte, die Finanzen, das Kriegswesen etc. Sorge zu tragen. Weil aber diejenigen, die in einigermassen entfernte Gegenden gesandt werden, den Senat nicht besuchen können, so sind desshalb blos diejenigen aus dem Senate selber zu ernennen, die nach Städten, welche auf vaterländischem Boden gegründet sind, bestimmt werden; diejenigen aber, die man nach entfernteren Orten schicken will, müssen aus denjenigen, die das senatsfähige Alter haben, genommen werden. Ich glaube aber nicht, dass man auch auf diese Weise für den Frieden des ganzen Staates hinlänglich gesorgt hat, wenn man nämlich die umliegenden Nachbarstädte durchaus vom Stimmrechte ausschliesst, ausgenommen etwa, wenn sie alle so schwach sind, dass man sie offenkundig verachten kann, was sich in der That nicht denken lässt. Es ist also nothwendig, den umliegenden Nachbarstädten das Bürgerrecht zu verleihen und aus jeder zwanzig, dreissig oder vierzig Bürger zu wählen (denn ihre Anzahl muss nach der Grösse der Stadt grösser oder

geringer seyn), die in die Zahl der Patrizier aufgenommen werden und aus denen drei, vier oder fünf jährlich gewählt werden müssen, um Mitglieder des Senats zu seyn, und einer auf Lebenszeit Syndicus. Und die, welche dem Senate angehören, sollen zugleich mit dem Syndicus als Proconsuln in die Stadt gesandt werden, aus welcher sie gewählt worden sind.

§. 43.

Die Richter, die in jeder Stadt eingesetzt werden müssen, sind übrigens aus den Patriziern dieser Stadt zu wählen. Ich glaube aber nicht hierüber ausführlicher handeln zu müssen, weil es nicht zu den Grundlagen dieser besondern Staatsform gehört.

§. 44.

Die Geheimsekretäre eines jeden Rathes und andere derartige Beamte müssen, weil sie kein Stimmrecht haben, aus dem gemeinen Volke gewählt werden. Weil diese aber durch die ununterbrochene Geschäftsführung die meiste Kenntniss in den zu verhandelnden Dingen haben, so geschieht es oft, dass man ihrem Rathe mehr, als sich gebührt, überlässt, so dass der Zustand des ganzen Staates hauptsächlich von ihrer Leitung abhängt, ein Umstand, der den Holländern zum Untergange gereichte. Denn diess kann nicht ohne grossen Widerwillen vieler Grossen geschehen. Und es lässt sich gewiss nicht bezweifeln, dass ein Senat, dessen Einsicht nicht von dem Rathe der Senatoren, sondern von dem der Verwaltungsbeamten herkommt, meist aus ungeschickten Leuten besteht, und dass der Zustand dieses Staats nicht viel besser seyn wird, als der des monarchischen Staats, den wenige königliche Räthe regieren, worüber man C. 6, §. 5, 6 und 7 nachsehen mag. Je nachdem ein Staat aber richtig oder schlecht eingerichtet ist, um so mehr oder minder wird er auch diesem Uebel unterworfen seyn; denn die Freiheit eines Staats, die nicht hinlänglich feste Grundlagen hat, lässt sich nie ohne Gefahr vertheidigen; damit sich also die Patrizier dieser nicht aussetzen, wählen sie ehrbegierige Beamten aus dem gemeinen Volke, die nachher bei einem Umschwung der Dinge als Opfer hingemordet werden, um den Zorn derer zu stillen, die der Freiheit nachstellen. Wo aber die Grundlagen der Freiheit hinlänglich fest sind, da werden die Patrizier selber den Ruhm ihrer Vertheidigung für sich suchen und darnach trachten, dass die einsichtige Führung der öffentlichen Angelegenheiten blos von ihrem Rathe herkommt; welche zwei Punkte ich bei der Grundlegung dieser Staatsform hauptsächlich im Auge gehabt habe, dass nämlich das gemeine Volk sowohl

von den Berathungen, als von den Abstimmungen ausgeschlossen seyn soll (siehe §. 3 und 4 d. C.), und dass sonach die höchste Staatsgewalt in den Händen der gesammten Patrizier, die ausübende Macht aber in den Händen der Syndici und des Senats, und das Recht endlich, den Senat einzuberufen, und die das gemeinsame Beste betreffenden Angelegenheiten in den Händen der Consuln sey, die aus dem Senate selber gewählt sind. Wenn man ausserdem noch die Bestimmung trifft, dass der Sekretär des Senats und anderer Rathsversammlungen auf vier oder höchstens auf fünf Jahre gewählt werde, und dass man ihm den zweiten, der auf dieselbe Zeit zum Sekretär bestimmt ist, beigebe, damit er unterdess einen Theil der Arbeit übernehme, oder wenn es im Senate nicht einen, sondern mehrere Sekretäre gibt, von denen der eine diese, der andere andere Geschäfte zu besorgen hat, dann wird es sich nie ereignen, dass die Macht der Verwaltungsbeamten von einiger Bedeutung wird.

§. 45.

Die Finanzbeamten sollen auch aus dem gemeinen Volke gewählt werden und verpflichtet seyn, nicht blos dem Senat, sondern auch den Syndici Rechenschaft abzulegen.

§. 46.

Was die Religion betrifft, das haben wir in dem theologisch-politischen Tractat ausführlich gezeigt. Einiges jedoch, wovon dort nicht zu reden war, haben wir damals ausgelassen, nämlich, dass alle Patrizier von derselben Religion, nämlich der einfachsten und allgemeinsten, wie wir sie in ebendemselben Tractate geschildert haben, seyn müssen. Denn es ist vor Allem zu verhüten, dass die Patrizier sich in Sekten theilen, und die einen diesen, die anderen jenen mehr anhangen, und dass sie sodann aus Aberglauben den Unterthanen die Freiheit zu nehmen trachten, das was sie denken, zu sagen. Obgleich ferner Jedem die Freiheit gegeben werden muss, das, was er denkt, zu sagen, so müssen doch grosse Zusammenkünfte untersagt werden. Und sonach ist es denen, die sich zu einer andern Religion bekennen, zwar zu gestatten, so viel Tempel, als sie wollen, zu bauen, sie müssen aber klein, von einem gewissen bestimmten Masse seyn und an einigermassen von einander entlegenen Orten stehen. Dagegen ist es von vieler Bedeutung, dass die Tempel, die der vaterländischen Religion geweiht sind, gross und kostbar sind, und dass vorzugsweise bei diesem Gottesdienste blos Patrizier oder Senatoren Handreichung thun dürfen, dass es also blos den Patriziern gestattet ist

zu taufen, Ehen einzusegnen, die Hände aufzulegen, und dass sie überhaupt gleichsam als Priester der Tempel und als Vertreter und Ausleger der vaterländischen Religion anerkannt werden. Zum Predigen aber und für das Gut der Kirche und für die Besorgung der täglichen Geschäfte derselben soll der Senat selber einige aus dem gemeinen Volke wählen, die gleichsam Stellvertreter des Senates sind, welchen sie desshalb Rechenschaft von Allem abzulegen gehalten sind.

§. 47.

Diess ist es nun, was die Grundlagen dieser Regierung betrifft; hiezu will ich noch einiges Andere, was zwar weniger principiell, aber doch von grossem Gewichte ist, hinzufügen; nämlich, dass die Patrizier in einer besonderen Kleidung oder Tracht, wodurch sie sich von den Anderen unterscheiden, einhergehen, dass sie mit einem besondern Titel angeredet werden, und dass jeder aus dem gemeinen Volke vor ihnen zurücktreten soll, und dass, wenn ein Patrizier durch irgend ein Unglück, das er nicht vermeiden konnte, sein Besitzthum verloren hat, und diess klar darthun kann, er aus Staatsmitteln wieder auf seinen alten Zustand zurückgebracht werde. Ergibt sich aber hingegen, dass er durch Verschwendung, Pracht, Spiel, Buhlerei etc. es verbraucht, oder dass er überhaupt mehr schuldig ist, als er bezahlen kann, so soll er seines Ranges verlustig seyn und zu jedem Ehrenamte und Staatsdienste für unwürdig erachtet werden. Denn wer sich selber und seine Privatangelegenheiten nicht regieren kann, der kann noch weit weniger für die öffentlichen sorgen.

§. 48.

Diejenigen, die das Gesetz zu schwören zwingt, werden sich weit mehr vor dem Meineide hüten, wenn sie beim Wohle des Vaterlandes, bei dessen Freiheit und bei dem höchsten Rathe, als wenn sie bei Gott schwören müssen. Denn wer bei Gott schwört, setzt sein Privatgut ein, dessen Schätzung von ihm abhängt, wer aber im Eide die Freiheit und das Wohl des Vaterlandes einsetzt, der schwört beim gemeinsamen Gute Aller, dessen Schätzung nicht von ihm abhängt, und wenn er falsch schwört, erklärt er sich eben damit selbst zum Feind des Vaterlandes.

§. 49.

Die Universitäten, die auf Staatskosten gegründet werden, werden nicht sowohl zur Ausbildung der Geister, als vielmehr zu deren Einschränkung eingerichtet. In einem freien Staate hingegen werden Wissenschaften und Künste am besten ausgebildet, wenn

man Jedem, der um Erlaubniss nachsucht, gestattet, öffentlich zu lehren und zwar auf seine Kosten und auf Gefahr seines Rufes. Diess und Anderes verspare ich mir jedoch auf einen andern Ort. Denn hier habe ich mir vorgesetzt, blos davon zu handeln, was zur aristokratischen Staatsform gehört.

Neuntes Capitel.

§. 1.

Bis hierher haben wir diese Staatsform betrachtet, in wiefern sie von einer einzigen Stadt, die die Hauptstadt des ganzen Staates ist, den Namen hat. Es ist nun Zeit, auch von derjenigen zu reden, die von mehreren Städten gebildet wird und meines Erachtens vor der ersteren den Vorzug verdient. Doch um beider Verschiedenheit und Vorzüge kennen zu lernen, müssen wir erst die Grundlagen der vorhergehenden Staatsform einzeln durchgehen alles Fremdartige davon entfernen und Anderes, worauf sie sich stützen muss, an dessen Stelle setzen.

§. 2.

Die Städte also, die das Staatsbürgerrecht haben, müssen so gebaut und befestigt seyn, dass zwar eine jede nicht für sich allein bestehen, aber auch nicht von den andern ohne grossen Schaden für den ganzen Staat abfallen kann; denn auf diese Weise werden sie immer vereinigt bleiben. Diejenigen dagegen, deren Verfassung so beschaffen ist, dass sie weder sich selbst erhalten, noch den übrigen zur Furcht gereichen können, stehen allerdings nicht unter ihrer eigenen, sondern schlechthin unter der Botmässigkeit der übrigen.

§. 3.

Was wir in §. 9 und 10 des vorigen Cap. gezeigt haben, wird aus der allgemeinen Natur der aristokratischen Staatsform hergeleitet, wie das Zahlenverhältniss der Patrizier zum Volke, welches das Alter derselben und die Stellung der zu Patriziern zu Wählenden seyn müsse, so dass darin kein Unterschied aufkommen kann, mag nun eine Stadt allein oder mehrere die Regierung führen. Aber das Verhältniss des höchsten Rathes muss hier ein anderes sein: denn wenn eine Stadt zum Versammlungsort des höchsten Rathes bestimmt würde, so würde sie in der That die Hauptstadt des Reiches selbst seyn, und es müsste daher unter ihnen

entweder Abwechslung Statt finden, oder ein solcher Ort zu jener Rathsversammlung bestimmt werden, der nicht das Staatsbürgerrecht hat und zu allen in gleichem Verhältnisse steht. Doch sowohl diess wie jenes ist leicht gesagt und schwer gethan, dass nämlich so viel tausend Menschen so oft ihre Städte verlassen oder bald an diesem bald an jenem Orte zusammen kommen sollen. —

§. 4.

Um aber über das, was in dieser Hinsicht geschehen muss und über die beste Rathsverfassung eines solchen Staates aus dessen eigener Natur und Beschaffenheit einen Schluss zu ziehen, muss man bedenken, dass nämlich eine jede Stadt einen Privatmann an Recht so weit übertrifft, als sie mächtiger ist als er (nach §. 4 Cap. 2); und dass folglich auch eine jede Stadt eines solchen Staates (siehe §. 2 dieses Cap.) so viel Recht als möglich in ihren Mauern oder innerhalb der Grenzen ihrer Gerichtsbarkeit hat. Ferner dass alle Städte nicht als Bundesgenossinnen, sondern als Bestandtheile eines Staates miteinander verbunden und vereint seien, doch so, dass eine jede Stadt die andere in ihrem Rechte auf das Reich so weit übertrifft, als sie mächtiger ist als jene; denn es wäre widersinnig, unter jedes Ungleichen Gleichheit suchen zu wollen! Die Bürger werden zwar mit Recht gleich geschätzt, weil die Macht jedes Einzelnen im Vergleich mit der Macht des ganzen Staats von keiner Bedeutung ist. Aber die Macht jeder einzelnen Stadt macht einen grossen Theil der Macht des Staates selbst aus und einen um so grösseren, je grösser die Stadt selbst ist; es können also nicht alle Städte für gleich gehalten werden, sondern wie die Macht einer jeden, muss auch ihr Recht nach ihrer Grösse beurtheilt werden. Die Bande aber, die sie zur Bildung eines einzigen Staates umschlingen müssen, sind vor Allem (§. 1. Cap. 4) der Senat und der Gerichtshof. Wie sie aber, bei allen sie umschlingenden Einheitsbanden, dennoch eine jede für sich so viel als möglich ihre Selbstständigkeit behalten können, will ich hier kurz zeigen.

§. 5.

Ich denke mir nämlich, dass die Patrizier einer jeden Stadt, deren Anzahl nach der Grösse der Stadt (nach §. 3 d. Cap.) grösser oder geringer sein muss, das höchste Recht über ihre Stadt besitzen und im höchsten Rathe ihrer Stadt über Stadtbefestigung und Erweiterung der Mauern derselben, über Steuerauflagen, über Gesetzgebung und Gesetzesabschaffung und überhaupt über Alles,

was sie zur Erhaltung und zum Wachsthum ihrer Stadt für nothwendig halten, das höchste Recht haben. Zur Handhabung der gemeinsamen Staatsgeschäfte aber muss ein Senat gewählt werden und zwar durchaus unter den im vorhergehenden Capitel angegebenen Bedingungen, so dass zwischen diesem und jenem Senate keine andere Verschiedenheit obwaltet, als dass dieser auch noch die Befugniss hat, die zwischen den Städten etwa ausbrechenden Streitigkeiten zu schlichten. Denn diess kann in diesem Staate, wo es keine Hauptstadt gibt, nicht, wie in jenem, von dem höchsten Rath geschehen (s. §. 38 des vorherg. Cap.).

§. 6.

Uebrigens darf in einem solchen Staate der höchste Rath nicht zusammenberufen werden, wenn es nicht zur Staatsreform selbst nothwendig ist oder in irgend einer schwierigen Angelegenheit, deren Ausführung die Senatoren sich nicht für gewachsen halten; es wird also sehr selten geschehen, dass alle Patrizier zur Rathsversammlung berufen werden. Denn es ist, wie gesagt, die Hauptobliegenheit des obersten Rathes (§. 17 des vorhergehenden Cap.), Gesetze zu geben und abzuschaffen und sodann die Staatsbeamten zu wählen. Aber die Gesetze oder die allgemeinen Rechte des ganzen Staats dürfen, sobald sie einmal festgesetzt sind, nicht verändert werden. Wenn aber Zeit und Gelegenheit die Aufstellung eines neuen oder die Abänderung eines schon bestehenden Gesetzes erheischen, so kann vorher darüber im Senate berathschlagt werden, und wenn der Senat darüber eins geworden ist, dann sollen vom Senate selbst an die Städte Abgeordnete gesendet werden, um Patrizier und Senat einer jeden Stadt von seiner Meinung zu unterrichten; und wenn dann endlich die Mehrzahl der Städte sich für die Meinung des Senats entschieden hat, dann bleibt diese Ansicht gültig, im andern Falle ungültig. Dasselbe Verfahren kann bei der Wahl der Heerführer und der in andere Länder zu schickenden Gesandten, so wie auch bei Kriegserklärungen und bei der Annahme von Friedensbedingungen eingehalten werden. Doch bei der Wahl der übrigen Staatsdiener muss, weil (wie wir §. 4 dieses Cap. gezeigt haben) eine jede Stadt so viel als möglich ihr eigner Herr bleiben und im Staate um so mehr Recht haben muss, als sie mächtiger ist als die übrigen, folgende Ordnung nothwendig beobachtet werden. Die Senatoren nämlich müssen von den Patriziern einer jeden Stadt gewählt werden; nämlich die Patrizier einer Stadt werden in ihrem Rathe eine gewisse Anzahl Senatoren aus ihren Mitbürgern und Kollegen wählen, die sich zur Zahl der Pa-

trizier derselben Stadt verhalten (siehe §. 30 vor. Cap.) wie 1 zu 12; und werden dann bestimmen, welche sie für die 1ste, 2te, 3te u. s. w. Klasse haben wollen. Und so sollen dann auch die Patrizier der übrigen Städte nach Grösse ihrer Anzahl mehr oder weniger Senatoren wählen und in so viel Klassen eintheilen, als wir (§. 34 vor. Cap.) den Senat eingetheilt wissen wollten; auf diese Weise werden dann in jeder Klasse der Senatoren nach der Grösse einer jeden Stadt sich mehr oder weniger Senatoren derselben finden. Aber die Vorsitzenden und Stellvertreter der Klassen, deren Zahl geringer als die Zahl der Städte ist, sind vom Senate aus den erwählten Consuln durch das Loos zu erwählen. Bei der Wahl der obersten Richter des Staates muss übrigens dieselbe Ordnung beibehalten werden, nämlich dass die Patrizier einer jeden Stadt aus ihren Kollegen nach der Grösse ihrer Anzahl mehr oder weniger Richter wählen. Und auf diese Weise wird dann eine jede Stadt soviel als möglich in der Wahl ihrer Beamten ihr eigener Herr seyn, und eine jede, je mächtiger sie ist, um so mehr Recht sowohl im Senate als im Gerichtshofe haben; vorausgesetzt nämlich, dass die Geschäftsordnung des Senates und des Gerichtshofes in der Entscheidung der Staatsangelegenheiten und der Streitfragen ganz so ist, wie wir sie (§. 33 und 34 des vorhergehenden Cap.) beschrieben haben.

§. 7.

Ferner müssen die Führer und Hauptleute des Heeres aus den Patriziern gewählt werden. Denn da es billig ist, dass eine jede Stadt nach Verhältniss ihrer Grösse eine gewisse Anzahl Soldaten zur allgemeinen Sicherheit des ganzen Staats zu stellen gehalten sei, so ist es auch billig, dass sie aus den Patriziern einer jeden Stadt nach Anzahl der Regimenter, die sie zu nähren gehalten sind, so viel Hauptleute, Führer, Fähnriche u. s. w. wählen dürfe, als die Leitung des Heertheils, den sie dem Staate stellen, erfordert.

§. 8.

Steuern darf der Senat den Unterthanen keine auflegen, sondern zur Bestreitung der Kosten, die zur Ausführung der öffentlichen Angelegenheiten nach Senatsbeschlusse erfordert werden, dürfen nicht die Unterthanen, sondern die Städte von dem Senate selbst besteuert werden, so dass eine jede Stadt nach Massgabe ihrer Grösse einen grössern oder kleinern Theil der Kosten zu tragen hat, den dann die Patrizier derselben Stadt von ihren Stadtgenossen, auf welche Weise sie wollen, entweder durch Schatzung oder, was weit billiger ist, durch Steuerumlage erheben können.

§. 9.

Wenn ferner auch nicht alle Städte dieses Staats Seestädte sind, und die Senatoren nicht blos aus den Seestädten ernannt werden, so kann man denselben doch alle Einkünfte, die ich im §. 31 des vor. Cap. genannt habe, bewilligen; zu diesem Zwecke kann man der Staatsverfassung gemässe Mittel ersinnen, um die Städte noch fester unter sich zu verbinden. Im Uebrigen ist Alles, was ich im vorigen Capitel in Bezug auf den Senat, den Gerichtshof und überhaupt auf den ganzen Staat aufgestellt habe, auch auf diese Staatsform anzuwenden. Und so sehen wir, dass es in einem Staate, den mehrere Städte bilden, nicht nöthig ist, für die Berufung des höchsten Rathes einen bestimmten Ort oder eine bestimmte Zeit festzusetzen, sondern man muss dem Senate und dem Gerichtshofe ein Dorf oder eine Stadt ohne Stimmrecht als Sitz anweisen. Doch ich kehre zu dem, was die einzelnen Städte betrifft, zurück.

§. 10.

Die Ordnung des höchsten Rathes einer Stadt in der Wahl der Stadt- und Staatsbeamten und in den Beschlussnahmen muss dieselbe sein, wie ich im §. 27 und 36 des vor. Cap. angegeben habe. Denn hier wie dort ist dasselbe Verhältniss. Ferner muss der Rath der Syndici diesem untergeordnet seyn, indem er sich zum Stadtrathe verhält, wie der der Syndici nach dem vor. Cap. zum Rathe des ganzen Staates, und auch sein Wirkungskreis soll in den Grenzen der Gerichtsbarkeit der Stadt ganz derselbe sein und dieselben Vortheile geniessen. Wenn nun eine Stadt und folglich auch die Zahl der Patrizier so klein wäre, dass sie nur einen oder zwei Syndici wählen könnte, da doch zwei keinen Rath bilden können, so müssen alsdann den Syndici bei Erkenntnissen nach Beschaffenheit der Sache von dem höchsten Stadtrathe noch Richter beigegeben oder die Streitfrage vor den höchsten Rath der Syndici gebracht werden. Denn eine jede Stadt muss noch einige ihrer Syndici an den Sitz des Senates absenden, die darauf zu achten haben, dass die allgemeinen Reichsgesetze unverletzt erhalten werden, und die im Senate, jedoch ohne Stimmrecht sitzen sollen.

§. 11.

Die Consuln der Städte werden ebenfalls von den Patriziern ihrer Stadt gewählt, um gleichsam den Senat derselben Stadt zu bilden. Ihre Anzahl kann ich aber nicht bestimmen, und es ist auch nach meiner Ansicht nicht nöthig, da ja doch die wichtigeren

Geschäfte der Stadt von deren höchstem Rathe, und diejenigen, die den gesammten Staat betreffen, von dem grossen Senate ausgeführt werden. Sind sie übrigens nur in geringer Anzahl, so müssen sie nothwendig in ihrer Rathsversammlung offen und nicht durch Kugeln, wie in den grossen Rathsversammlungen, abstimmen; denn in den kleinen, wo die Stimmen heimlich abgegeben werden, kann oft Einer, der etwas listiger ist, leicht den Urheber jeder Stimme kennen und die weniger Achtsamen auf vielerlei Art hintergehen.

§. 12.

Ausserdem müssen in jeder Stadt die Richter von deren höchstem Rathe eingesetzt werden, von deren Urtheilsspruch man jedoch an das höchste Gericht des Staates appelliren kann, ausgenommen bei offenbarer Ueberführung und Eingeständnisse des Schuldigen. Doch diess bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung.

§. 13.

Wir haben also jetzt noch von den Städten, die keine Selbstständigkeit haben, zu reden. Diese müssen nothwendig, wenn sie in einer Provinz oder Gegend des Reiches gegründet und ihre Bewohner von derselben Nation und Sprache sind, ebenso wie die Dörfer als Theile der benachbarten Städte angesehen werden, so dass eine jede von ihnen unter der Regierung dieser oder jener selbstständigen Stadt stehen muss. Der Grund davon ist, dass die Patrizier nicht von dem höchsten Rathe des Staates, sondern nur von dem ihrer Stadt gewählt werden, und dieselben sich in jeder Stadt nach Anzahl der Einwohner, in den Grenzen der Gerichtsbarkeit derselben Stadt, in grösserer oder geringerer Anzahl befinden (nach §. 5 dieses Cap.). Desshalb ist also nöthig, dass die Einwohnerschaft einer abhängigen Stadt zum Steuerverbande der Einwohnerschaft einer andern selbstständigen Stadt gehöre und von ihrer Verwaltung abhange. Aber die durch das Recht des Krieges eroberten oder dem Staat neu zugekommenen Städte müssen wie Bundesgenossinnen des Staates gehalten und durch Wohlthaten gefesselt und verpflichtet, oder Colonien, die sich des Bürgerrechts erfreuen, dahin geschickt und das Volk anderswohin verpflanzt oder ganz vertilgt werden.

§. 14.

So weit über das, was die Grundlagen dieser Staatsform betrifft. Dass aber ihre Verfassung eine bessere sey, als die Verfassung derjenigen, welche nach einer einzigen Stadt benannt wird, schliesse ich daraus, dass nämlich die Patrizier einer jeden Stadt

nach Art der menschlichen Begierde ihr Recht sowohl in der Stadt als im Senate zu erhalten und, wenn es möglich ist, auch zu vermehren trachten werden und so die Menge so viel als möglich zu gewinnen und folglich auch den Staat mehr durch Wohlthaten als durch Furcht zu leiten und ihre Anzahl zu vermehren suchen werden. Denn je grösser ihre Anzahl, desto mehr Senatoren werden sie (nach §. 16 dieses Cap.) aus ihrem Rathe wählen und folglich (nach demselben §.) auch desto mehr Recht im Staate erlangen. Es hindert auch nichts, dass da, während jede Stadt nur für sich selbst sorgt und die andern hasst, häufiger Zwietracht herrscht, und die Zeit mit Streiten verloren geht. Denn wenn auch, während die Römer berathschlagen, Sagunt zu Grunde geht, so geht auf der andern Seite, wenn nur Wenige Alles nach blosser Leidenschaft beschliessen, die Freiheit und das allgemeine Wohl zu Grunde. Denn der menschliche Geist ist zu stumpf um Alles sogleich durchdringen zu können; durch Berathung, Anhören und Gedankenaustausch wird er dagegen geschärft, und indem er alle Mittel versucht, findet er endlich das, was er will, was dann von Allen gutgeheissen wird und woran vorher Niemand gedacht hatte. Wollte man dagegen behaupten, dass der holländische Staat nicht lange ohne den Grafen oder dessen Statthalter bestanden hat, so antworte ich dagegen, dass die Holländer zur Erhaltung ihrer Freiheit es für hinreichend hielten, den Grafen zu verlassen und den Staatskörper seines Hauptes zu berauben, ohne weiter an dessen Reform zu denken, dass sie aber alle seine Glieder, wie sie früher eingesetzt waren, liessen, so dass die holländische Grafschaft ohne Graf, wie ein Körper ohne Kopf, und der Staat selbst ohne Namen blieb. Und so war es denn nicht im Geringsten zu verwundern, dass der grösste Theil der Unterthanen nicht wusste, wer die höchste Staatsgewalt in Händen hatte; und wenn diess auch nicht der Fall war, so waren doch die, welche die Regierung wirklich in Händen hatten, bei weitem zu gering an Anzahl, als dass sie die Menge regieren und die mächtigen Gegner nieder halten konnten. Daher kam es, dass diese ihnen oft ungestraft nachstellen und sie endlich stürzen konnten. Der schnelle Untergang dieser Republik schreibt sich also nicht daher, dass man die Zeit unter Berathungen unnütz verstreichen liess, sondern von dem unförmlichen Zustand jenes Staates und von der geringen Anzahl der Regierenden.

§. 15.

Ueberdiess verdient dieser aristokratische Staat, den mehrere Städte bilden, vor dem andern noch den Vorzug, dass er nicht

wie der vorige, die Vorsicht nöthig macht, dass nicht einmal der ganze höchste Rath desselben durch einen plötzlichen Ueberfall vernichtet werde, indem (nach (§. 9 oben) zu dessen Berufung weder Zeit noch Ort festgesetzt ist. Ueberdiess sind in diesem Staate mächtige Bürger weniger zu fürchten. Denn wo mehrere Städte die Freiheit geniessen, hilft es dem, welcher nach der Obergewalt strebt, nichts, eine Stadt eingenommen zu haben, um die Herrschaft auch über die Andern zu gewinnen. Und endlich ist in einem solchen Staate auch die Freiheit ein allgemeineres Gut. Denn wo nur eine einzige Stadt herrscht, kann für das Wohl der übrigen Städte nur so weit gesorgt werden, als es dieser herrschenden Stadt nützt.

Zehntes Capitel.

§. 1.

Nachdem wir die Grundlagen beider aristokratischen Staatsformen erklärt und aufgezeigt haben, bleibt uns noch zu untersuchen, ob sie sich durch irgend eine Selbstverschuldung auflösen oder in eine andere Form verwandeln können. Die Hauptursache, wesshalb sich solche Staaten auflösen, ist diejenige, welche der höchst scharfsinnige Florentiner in seinen Diskussionen über Livius, I. Buch 3, bemerkt, dass sich nämlich einem Staate, wie dem menschlichen Körper, tagtäglich etwas ansetze, was bisweilen der Heilung bedarf; es muss daher, sagt er, nothwendig bisweilen Etwas eintreten, wodurch der Staat wieder auf das Grundprincip, worauf er sich Anfangs gründete, zurückgebracht wird. Trifft diess nicht zu rechter Zeit ein, so werden die Uebel bis zu einer Höhe anwachsen, dass sie nicht anders, als mit dem Staate selbst aufgehoben werden können. Und Solches, fährt er fort, kann entweder der Zufall oder Klugheit und Weisheit der Gesetze oder eines Mannes von ausnehmender Trefflichkeit herbeiführen. Wir können auch nicht zweifeln, dass dieser Umstand von der grössten Wichtigkeit ist, und dass wo gegen solche Uebel nicht Vorsorge getroffen ist, sich ein Staat nicht durch innere Tüchtigkeit, sondern nur durch Glück halten kann, dass er aber, wofern jenem Uebel die geeigneten Massregeln entgegengesetzt worden sind, nicht durch eigene Mangelhaftigkeit, sondern nur durch ein unvermeidliches Geschick fallen kann, wie wir alsbald deutlicher zei-

nach Art der menschlichen Begierde ihr Recht sowohl in der Stadt als im Senate zu erhalten und, wenn es möglich ist, auch zu vermehren trachten werden und so die Menge so viel als möglich zu gewinnen und folglich auch den Staat mehr durch Wohlthaten als durch Furcht zu leiten und ihre Anzahl zu vermehren suchen werden. Denn je grösser ihre Anzahl, desto mehr Senatoren werden sie (nach §. 16 dieses Cap.) aus ihrem Rathe wählen und folglich (nach demselben §.) auch desto mehr Recht im Staate erlangen. Es hindert auch nichts, dass da, während jede Stadt nur für sich selbst sorgt und die andern hasst, häufiger Zwietracht herrscht, und die Zeit mit Streiten verloren geht. Denn wenn auch, während die Römer berathschlagen, Sagunt zu Grunde geht, so geht auf der andern Seite, wenn nur Wenige Alles nach blosser Leidenschaft beschliessen, die Freiheit und das allgemeine Wohl zu Grunde. Denn der menschliche Geist ist zu stumpf um Alles sogleich durchdringen zu können; durch Berathung, Anhören und Gedankenaustausch wird er dagegen geschärft, und indem er alle Mittel versucht, findet er endlich das, was er will, was dann von Allen gutgeheissen wird und woran vorher Niemand gedacht hatte. Wollte man dagegen behaupten, dass der holländische Staat nicht lange ohne den Grafen oder dessen Statthalter bestanden hat, so antworte ich dagegen, dass die Holländer zur Erhaltung ihrer Freiheit es für hinreichend hielten, den Grafen zu verlassen und den Staatskörper seines Hauptes zu berauben, ohne weiter an dessen Reform zu denken, dass sie aber alle seine Glieder, wie sie früher eingesetzt waren, liessen, so dass die holländische Grafschaft ohne Graf, wie ein Körper ohne Kopf, und der Staat selbst ohne Namen blieb. Und so war es denn nicht im Geringsten zu verwundern, dass der grösste Theil der Unterthanen nicht wusste, wer die höchste Staatsgewalt in Händen hatte; und wenn dies auch nicht der Fall war, so waren doch die, welche die Regierung wirklich in Händen hatten, bei weitem zu gering an Anzahl, als dass sie die Menge regieren und die mächtigen Gegner nieder halten konnten. Daher kam es, dass diese ihnen oft ungestraft nachstellen und sie endlich stürzen konnten. Der schnelle Untergang dieser Republik schreibt sich also nicht daher, dass man die Zeit unter Berathungen unnütz verstreichen liess, sondern von dem unförmlichen Zustand jenes Staates und von der geringen Anzahl der Regierenden.

§. 15.

Ueberdiess verdient dieser aristokratische Staat, den mehrere Städte bilden, vor dem andern noch den Vorzug, dass er nicht

wie der vorige, die Vorsicht nöthig macht, dass nicht einmal der ganze höchste Rath desselben durch einen plötzlichen Ueberfall vernichtet werde, indem (nach (§. 9 oben) zu dessen Berufung weder Zeit noch Ort festgesetzt ist. Ueberdiess sind in diesem Staate mächtige Bürger weniger zu fürchten. Denn wo mehrere Städte die Freiheit geniessen, hilft es dem, welcher nach der Obergewalt strebt, nichts, eine Stadt eingenommen zu haben, um die Herrschaft auch über die Andern zu gewinnen. Und endlich ist in einem solchen Staate auch die Freiheit ein allgemeineres Gut. Denn wo nur eine einzige Stadt herrscht, kann für das Wohl der übrigen Städte nur so weit gesorgt werden, als es dieser herrschenden Stadt nützt.

Zehntes Capitel.

§. 1.

Nachdem wir die Grundlagen beider aristokratischen Staatsformen erklärt und aufgezeigt haben, bleibt uns noch zu untersuchen, ob sie sich durch irgend eine Selbstverschuldung auflösen oder in eine andere Form verwandeln können. Die Hauptursache, wesshalb sich solche Staaten auflösen, ist diejenige, welche der höchst scharfsinnige Florentiner in seinen Diskussionen über Livius, I. Buch 3, bemerkt, dass sich nämlich einem Staate, wie dem menschlichen Körper, tagtäglich etwas ansetze, was bisweilen der Heilung bedarf; es muss daher, sagt er, nothwendig bisweilen Etwas eintreten, wodurch der Staat wieder auf das Grundprincip, worauf er sich Anfangs gründete, zurückgebracht wird. Trifft diess nicht zu rechter Zeit ein, so werden die Uebel bis zu einer Höhe anwachsen, dass sie nicht anders, als mit dem Staate selbst aufgehoben werden können. Und Solches, fährt er fort, kann entweder der Zufall oder Klugheit und Weisheit der Gesetze oder eines Mannes von ausnehmender Trefflichkeit herbeiführen. Wir können auch nicht zweifeln, dass dieser Umstand von der grössten Wichtigkeit ist, und dass wo gegen solche Uebel nicht Vorsorge getroffen ist, sich ein Staat nicht durch innere Tüchtigkeit, sondern nur durch Glück halten kann, dass er aber, wofern jenem Uebel die geeigneten Massregeln entgegengesetzt worden sind, nicht durch eigene Mangelhaftigkeit, sondern nur durch ein unvermeidliches Geschick fallen kann, wie wir alsbald deutlicher zeigen

werden. Das erste Mittel, welches sich gegen jenes Uebel darbot, war, dass man nämlich für einzelne Zeiträume von fünf zu fünf Jahren auf ein oder zwei Monate einen höchsten Diktator erwählte, dem das Recht zustand, von den Handlungen des Senates und aller Staatsbeamten Einsicht zu nehmen, sie zu beurtheilen und darüber zu bestimmen und folglich den Staat auf sein Princip zurückzuführen. Wer aber den Fehlern eines Staates abzuhelfen trachtet, muss solche Mittel anwenden, die der Natur des Staates angemessen sind und aus dessen eigenen Grundlagen abgeleitet werden können, sonst stürzt er in die Scylla, indem er die Charybdis vermeiden will. Es ist zwar wahr, dass Alle, sowohl Regierende als Regierte, durch Furcht vor Strafe oder Schaden abgehalten werden müssen, ungestraft oder zu ihrem Vortheil das Gesetz zu übertreten; hingegen ist es aber auch gewiss, dass, wenn diese Furcht den guten wie den bösen Menschen gemein wäre, der Staat nothwendig in der höchsten Gefahr schweben müsste. Da also die diktatorische Gewalt unumschränkt ist, so muss sie auch Allen furchtbar seyn, besonders wenn, wie es erforderlich ist, der Diktator zu einer festgesetzten Zeit erwählt wird, weil dann jeder Ruhmbegierige mit dem höchsten Eifer nach jenem Amte strebt; und gewiss ist es, dass in Friedenszeiten nicht sowohl Tugend als Reichthum Ansehen geniesst, so dass gerade die Ehrsüchtigsten am leichtesten zu Ehrenämtern gelangen können. Vielleicht hatten desshalb die Römer die Gewohnheit, nicht zu einer bestimmten Zeit, sondern nur in einer zufälligen Bedrängniss einen Diktator zu wählen. Und dennoch war der Uebermuth des Diktators, um mit Cicero zu reden, allen guten Bürgern ein Dorn im Auge. Und in der That, da diese diktatorische Gewalt ja doch immer eine vollkommen königliche ist, kann sie bisweilen auch und zwar nicht ohne hohe Gefahr für das Gemeinwesen, den Staat zu einer Monarchie umschaffen, wenn auch nur auf ganz kurze Zeit. Dazu kommt, dass, wenn für die Ernennung des Diktators keine bestimmte Zeit festgesetzt ist, auch kein Verhältniss der Zwischenzeit für den Uebergang von einem zum andern, das wir wie wir oben gesagt haben, für äusserst nothwendig halten, Statt finden kann, und dass auch die ganze Sache so unbestimmt ist, dass sie leicht vernachlässigt wird. Wenn also diese diktatorische Gewalt nicht ewig und dauernd ist und ohne Verletzung der Staatsform nicht auf einen Einzigen übertragen werden kann, so wird sie selbst und folglich auch das Wohl und die Erhaltung des Gemeinwesens höchst ungewiss seyn.

§. 2.

Dagegen lässt sich (nach §. 3, Cap. 6) gar nicht bezweifeln, dass, wenn mit Erhaltung der Staatsform die Amtsgewalt des Diktators beständig dauernd und nur den Bösen furchtbar wäre, die Fehler nie so tief einreissen würden, um ihre Heilung oder Abhülfe unmöglich zu machen. Um nun alle diese Bedingungen zu erfüllen, muss, wie wir schon oben gesagt haben, der Rath der Syndici dem obersten Rathe untergeordnet werden, damit nämlich die diktatorische Gewalt beständig sey, und zwar nicht in den Händen einer natürlichen, sondern einer moralischen Person, die zu viele Mitglieder zählt, als dass sie die Herrschaft unter sich theilen oder zu einem Verbrechen mit einander sich vereinbaren könnten (nach §. 1 und 2 des vor. Cap.); wozu noch kommt, dass sie von der Uebernahme der übrigen Staatsämter ausgeschlossen sind, dass sie dem Kriegsheer den Sold nicht auszahlen und dass sie endlich in einem Alter stehen, wo man das Gegenwärtige und Sichere den Neuerungen und Gefahren vorzieht. Daher werden sie dem Staate keine Gefahr bringen und folglich nicht den Guten, sondern blos den Bösen zum Schrecken seyn können und in der That seyn. Denn so wie sie zur Ausübung von Verbrechen zu schwach sind, so sind sie zur Bändigung der Bosheit um so mächtiger. Denn ausserdem, dass sie, als ewiger Rath, gleich den Anfängen entgegen treten können, sind sie auch hinlänglich zahlreich, um ohne Furcht vor Hass zu wagen, den einen oder anderen Mächtigen anzuklagen und zu verurtheilen, besonders weil sie ihre Stimmen durch Kugeln abgeben, und das Urtheil im Namen der ganzen Versammlung ausgesprochen wird.

§. 3.

Zu Rom waren die Volkstribunen zwar auch beständig, aber nicht mächtig genug, um die Macht eines Scipio zu beeinträchtigen, und ausserdem mussten sie, was sie für heilsam hielten, dem Senate selbst vorlegen, der sie auch dazu oft hinterging, indem er es nämlich zu bewirken wusste, dass das gemeine Volk oft demjenigen seine Gunst schenkte, den die Senatoren selbst am wenigsten fürchteten. Dazu kam, dass das Ansehen der Tribunen gegen die Patrizier in der Gunst des gemeinen Volkes seinen Schutz fand, und dieselben bei Zusammenberufung einer Volksversammlung stets eher einen Aufruhr zu stiften, als eine Rathsversammlung zu berufen schienen. Diese Nachtheile finden allerdings bei den in den vorhergehenden beiden Capiteln beschriebenen Staatsformen nicht statt.

§. 4.

In der That wird aber die Macht der Syndici nur das bewirken können, dass die Staatsform erhalten, und so verhindert werde, dass die Gesetze gebrochen werden und Niemand dieselben zu seinem Vortheil übertreten darf; er wird aber keineswegs verhindern können, dass Fehler, die durch ein Gesetz nicht verboten werden können, um sich greifen, wie z. B. jene sind, wozu der völlige Müssiggang die Menschen führt, und welche nicht selten das Verderben eines Staates herbeiführen. Denn die Menschen, nachdem sie im Frieden bald alle Furcht abgelegt haben, werden allmählig aus wilden Barbaren civilisirt oder human und aus Humanität weichlich und träge, und suchen sich nicht an Tugend, sondern an Pracht und Verschwendung zu überbieten, wodurch sie dann die vaterländischen Sitten zu verachten und fremde anzunehmen d. h. Knechte zu sein beginnen.

§. 5.

Zur Verhütung dieser Uebel haben viele versucht, Aufwandsgesetze zu geben; jedoch vergebens. Denn alle Rechte, die ohne irgend einen Nachtheil des Andern verletzt werden können, werden zum Spott und sind weit entfernt die Begierden und Lüste der Menschen zu zügeln, im Gegentheil reizen sie nur noch mehr dazu an; denn „wir streben stets nach dem Verbotenen und wünschen das, was uns versagt ist.“ Und den müssigen Menschen fehlt es nie an Geist, die Gesetze zu umgehen, welche über Dinge gegeben sind, die sich nicht schlechthin verbieten lassen, wie z. B. Gastgelage, Spiele, Schmuck u. dgl. mehr, wo nur der Missbrauch schädlich und nach den Vermögensumständen eines Jeden zu beurtheilen ist, so dass er mit einem allgemeinen Gesetze gar nicht festgestellt werden kann.

§. 6.

Ich schliesse daher, dass jene gewöhnlichen Uebel des Friedens, von denen wir hier reden, nie unmittelbar, sondern mittelbar verhindert werden müssen, indem man nämlich dem Staate solche Grundlagen gibt, bei welchem die Meisten nicht gerade, was unmöglich wäre, weise zu leben sich bemühen, sondern von solchen Affecten sich leiten lassen, die dem Gemeinwesen zu grösseren Nutzen gereichen. Desshalb muss man hauptsächlich darnach trachten, dass die Reichen, wenn nicht sparsam, doch habsüchtig sind. denn es ist kein Zweifel, dass, wenn dieser Affect der Habsucht der allgemein und beständig ist, von der Ruhmbegierde genährt wird, die meisten Menschen ihr höchstes Streben darein setzen

werden, ihr Vermögen ohne Schande zu vergrössern, um dadurch zu Ehrenstellen zu gelangen und die grösste Unehre vermeiden zu können. Wenn wir daher die Grundlagen der beiden in den zwei vorigen Capiteln erklärten aristokratischen Staatsformen betrachten, so werden wir eben dieses Resultat aus ihnen erhalten. Denn die Zahl der Regierenden ist in beiden so gross, dass dem grössten Theile der Reichen der Weg zur Regierung und zur Erlangung der Staatsehrenämter offen steht. Wenn überdiess noch (wie wir §. 47, C. 8 gesagt haben) festgesetzt würde, dass diejenigen Patrizier, die mehr schuldig sind, als sie bezahlen können, aus der Klasse der Patrizier gestossen, und diejenigen, die unverschuldet ihr Vermögen verloren haben, wieder in ihre frühere Verhältnisse zurückversetzt werden, so ist kein Zweifel, dass Alle so weit als möglich ihr Vermögen zu erhalten suchen werden. Ueberdiess würde die Nachahmung fremder und die Verachtung einheimischer Sitten nie einreissen, wenn durch ein Gesetz bestimmt wäre, dass die Patrizier und Alle, die sich um Ehrenämter bewerben, sich durch eine eigene Tracht auszeichnen müssten (siehe darüber §. 25 und 47, Cap. 8). Und so kann man in jedem Staate ausser diesen noch andere Einrichtungen aussinnen, die mit der Natur des Landes und dem Geiste des Volkes übereinstimmend sind, und vor Allem sorgfältig darauf wachen, dass die Unterthanen mehr aus freien Stücken, als durch Gesetzeszwang ihre Pflicht thun.

§. 7.

Denn ein Staat, der auf nichts Anderes bedacht ist, als die Menschen durch Furcht zu leiten, wird mehr ohne Fehler als durch Tugend bestehen. Die Menschen aber müssen so geleitet werden, dass sie nicht regiert zu werden, sondern nach eigenem Urtheil und ihrem freien Entschlusse zu leben glauben, und dass sie blos von der Freiheitsliebe, von dem Streben nach grösserem Reichthum und von der Hoffnung Staatsehrenstellen zu erlangen in Pflicht gehalten werden. Uebrigens sind Bildsäulen, Triumphe und andere Aufmunterungsmittel zur Tugend mehr Zeichen der Knechtschaft als der Freiheit; denn dem Knechte, nicht dem freien Manne bestimmt man eine Belohnung für seine Tugend. Ich gestehe zwar, dass die Menschen durch derlei Reize am meisten gesporn werden, aber so wie man sie Anfangs den grossen Männern, so erkennt man sie später auch bei wachsendem Neide den Thatenlosen, den von grossem Reichthum Aufgeblasenen zu, zur grossen Entrüstung aller guten Bürger. Ferner werden Alle, die mit ihrer Eltern Triumphen und Bildsäulen gross thun, sich für beleidigt halten,

ernannt werde, so dass Niemand auf das Stimmrecht und die Uebernahme von Staatsämtern ein Erbrecht habe und auch Niemand dieses Recht mit Recht fordern kann, wie es bei der Staatsform, von der wir jetzt handeln, der Fall ist. Denn Alle, deren Eltern Bürger oder welche Landeskinder sind oder welche um den Staat Verdienste haben oder denen überhaupt das Gesetz wegen anderer Ursachen das Bürgerrecht ertheilt, diese Alle, sage ich, machen mit Recht Anspruch auf das Stimmrecht im höchsten Rathe und auf alle Staatsämter, und es kann ihnen blos wegen eines Verbrechens oder wegen Ehrlosigkeit verweigert werden.

§. 2.

Wenn daher durch das Recht bestimmt ist, dass blos die Alten, die ein gewisses Alter zurückgelegt haben, oder nur die Erstgeborenen, sobald es ihr Alter erlaubt, oder diejenigen, die zum Staate eine gewisse Geldsumme beisteuern, das Stimmrecht im höchsten Rathe und die Leitung der Staatsgeschäfte haben sollen, so müssen doch, obgleich auf diese Weise der höchste Rath leicht aus weniger Bürgern, als sie die oben bezeichnete aristokratische Staatsform erfordert, bestehen könnte, nichts destoweniger solche Staaten demokratische genannt werden, weil ihre Bürger, die zur Regierung des Staates bestimmt werden, nicht vom höchsten Rathe als die Besten dazu gewählt, sondern von dem Gesetze dazu bestimmt werden. Und obwohl auf diese Art solche Staaten, wo nämlich nicht die Besten, sondern solche, die der Zufall zu den Reichsten gemacht hat oder die Erstgebornen zur Regierung bestimmt werden, der aristokratischen Staatsform nachzustehen scheinen, so kommt es doch, wenn wir die Praxis oder den allgemeinen Zustand der Menschen betrachten, auf Eins heraus. Denn den Patriziern werden doch immer diejenigen als die Besten erscheinen, welche reich oder ihre Blutsverwandten oder Befreundete sind. Und in der That, wenn es mit den Patriziern so stände, dass sie ohne allen Affect und einzig aus Eifer für das öffentliche Wohl ihre patrizischen Collegen wählten, so wäre mit dem aristokratischen kein Staat zu vergleichen. Aber die Erfahrung hat das Gegentheil nur zu häufig gelehrt, besonders in Oligarchien, wo der Wille der Patrizier in Ermanglung der Nebenbuhler meistens über dem Gesetze steht. Denn hier schliessen die Patrizier mit Fleiss die Besten vom Rathe aus und suchen sich solche Rathsgenossen, die ganz von ihrem Worte abhangen, so dass in einem solchen Staate die Sachen weit schlechter stehen, weil die Wahl der Patrizier nur von dem unumschränkten freien

oder an kein Gesetz gebundenen Willen einiger Wenigen abhängt. Doch ich kehre zu dem Angefangenen zurück.

§. 3.

Aus dem Vorhergehenden erhellt, dass wir uns verschiedene Arten des demokratischen Staates denken können. Meine Absicht jedoch ist nicht, von jeder besonders, sondern nur von derjenigen zu sprechen, in welcher unbedingt Alle, die allein unter vaterländischen Gesetzen stehen und ausserdem selbständig sind und ehrbar leben, das Stimmrecht im höchsten Rathe und das Recht auf Uebernahme der Staatsämter haben. Ich sage ausdrücklich, „die allein unter vaterländischen Gesetzen stehen;" um die Fremden auszuschliessen, die zu einem andern Staatsverbande gezählt werden. Ich habe ferner hinzugesetzt, „dass sie ausser dem, dass sie den Staatsgesetzen unterworfen sind, sonst selbständig sein müssen," um die Weiber und Knechte auszuschliessen, die in der Gewalt der Männer und der Herren sind, und auch die Kinder und die Unmündigen, so lang sie sich in der Gewalt der Eltern und Vormünder befinden. Ich habe endlich auch gesagt: „die ehrbar leben," um vor Allem diejenigen auszuschliessen, die wegen eines Verbrechens oder schimpflicher Lebensweise ehrlos sind.

§. 4.

Man wird nun vielleicht fragen, ob die Frauen von Natur oder durch gesetzliche Einrichtung in der Gewalt der Männer stehen; denn wenn es nur aus gesetzlicher Einrichtung herrührt, so kann uns kein Grund bewegen, die Frauen von der Regierung auszuschliessen. Wenn wir die Erfahrung zu Rath ziehen, so werden wir den Grund in der Schwäche der Frauen finden. Denn es ist nirgends vorgekommen, dass Männer und Frauen zugleich regierten, sondern allenthalben, wo wir Männer und Frauen finden, sehen wir die Männer regieren und die Frauen regiert werden und in diesem Verhältnisse beide Geschlechter in Eintracht leben. Dagegen duldeten die Amazonen, die der Sage nach einst Herrscherinnen waren, keine Männer auf ihrem vaterländischen Boden, sondern zogen blos die Mädchen gross und tödteten die Knaben nach der Geburt. Wenn nun der Natur nach die Frauen den Männern gleich wären, wenn sie an Seelenstärke und an Geist, worin hauptsächlich die menschliche Macht und folglich auch das Recht besteht, ebenso stark wären, so würde es gewiss unter so vielen verschiedenen Nationen einige geben, wo beide Geschlechter gleicherweise regierten, andere, wo die Männer von Frauen beherrscht und so erzogen würden, dass sie an Geist hinter ihnen

zurückblieben. Da diess aber nirgends der Fall gewesen ist, so darf man durchaus behaupten, dass die Frauen von Natur mit den Männern keine gleichen Rechte haben, sondern ihnen vielmehr nothwendig nachstehen, und dass es so eine Unmöglichkeit ist, dass beide Geschlechter gleicherweise regieren, und noch viel mehr, dass die Frauen über die Männer herrschen. Wenn wir überdiess die menschlichen Affecte bedenken, wie nämlich die Männer die Frauen meistens blos aus Sinnlichkeit lieben und deren Geist und Weisheit nur nach dem Grade ihrer Schönheit schätzen; wie es ferner die Männer heftig verdriesst, wenn die Frauen, die sie lieben, auf irgend eine Weise Anderen ihre Gunst bezeigen und was dergleichen mehr ist, so werden wir mit leichter Mühe einsehen, dass es nicht ohne grossen Schaden für den Frieden geschehen kann, dass Männer und Frauen gleicher Weise regieren. — Doch genug hiervon.

(Das Uebrige fehlt.)

Abhandlung

über die

Berichtigung des Verstandes

und

über den Weg, auf dem er am besten zur wahren Erkenntniss der Dinge geleitet wird.

Erinnerung an den Leser.

Die Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes, die wir dir hier, geneigter Leser, unvollendet übergeben, hatte der Verfasser bereits vor vielen Jahren geschrieben. Er hatte stets die Absicht, sie zu vollenden, aber durch andere Geschäfte daran verhindert und endlich durch den Tod hinweggerissen, konnte er sie nicht zu dem erwünschten Ende bringen. Da sie aber viel Vortreffliches und Nützliches enthält, was, wie wir nicht zweifeln, dem aufrichtigen Wahrheitsforscher von nicht geringem Nutzen seyn wird, so wollten wir dir dieselbe nicht vorenthalten; und damit du auch das viele Dunkle, Unausgearbeitete und Ungefeilte, welches desshalb darin vorkommt, gerne entschuldigest, dich nur auf diese Umstände aufmerksam machen. Lebe wohl. —

Nachdem die Erfahrung mich gelehrt hat, dass Alles, was im gewöhnlichen Leben häufig vorkommt, eitel und unnütz sey; da ich sah, dass Alles, wovon und was ich fürchtete, nur in sofern Gutes oder Schlechtes in sich enthalte, als die Seele davon bewegt wurde, beschloss ich endlich nachzuforschen, ob es etwas gebe, was ein wahrhaftiges Gut sey und an sich Theil nehmen lasse und wovon allein, mit Ausschluss alles Uebrigen, die Seele ergriffen werde; ja ob es etwas gebe, nach dessen Auffindung und Erlangung ich eine beständige und höchste Lust auf ewig geniessen könnte. Ich sage: beschloss ich endlich; denn auf den ersten Blick schien es nicht rathsam, wegen einer noch ungewissen Sache das Gewisse aufgeben zu wollen. Ich sah nämlich die Vortheile, die man aus der Ehre und den Reichthümern erlangt, und dass ich von deren Erlangung abzustehen gezwungen würde, wenn ich mich ernstlich um ein Anderes, Neues bemühen wollte; und wenn vielleicht das höchste Glück in jenen läge, so sah ich wohl ein, dass ich es entbehren müsste; dass ich aber, wenn es nicht in ihnen läge, und ich mir nur um sie Mühe gäbe, dann auch das höchste Glück entbehren würde. Ich überlegte daher bei mir, ob es vielleicht möglich wäre, zu einer neuen Lebenseinrichtung oder wenigstens zu deren Gewissheit zu gelangen, ohne die Ordnung und die allgemeine Einrichtung meines Lebens zu ändern, was ich oft umsonst versucht habe. Denn was meistentheils im Leben vorkommt und bei den Menschen, wie aus ihren Werken zu ersehen ist, als das höchste Gut geschätzt wird, wird auf diese drei zurückgeführt: nämlich auf Reichthum, Ehre und Sinnenlust. Durch diese drei wird der Geist so fortgerissen, dass er an ein anderes Gut durchaus nicht denken kann. Denn was die Sinnenlust betrifft, so wird durch sie die Seele so gefesselt, als wenn sie in etwas Gutem ruhte, wodurch sie im höchsten Grad verhindert wird, an ein Anderes zu denken; aber nach diesem Genusse folgt die grösste Unlust, welche, wenn sie den Geist nicht fesselt, doch verwirrt und abstumpft. Durch das Streben nach Ehre und Reichthum aber wird der Geist nicht weniger fortgerissen, be-

sonders wenn dieselben um ihrer selbst willen gesucht werden,[1] weil man sie dann als das höchste Gut ansieht. Durch die Ehre wird aber der Geist noch viel mehr gefesselt, denn sie wird stets als etwas an und für sich Gutes betrachtet und gleichsam als der letzte Zweck, nach welchem sich Alles richten muss. Sodann findet bei dem Letzteren nicht wie bei der Sinnenlust Reue Statt; sondern je mehr man von beiden besitzt, desto grösser wird die Lust daran, und folglich werden wir auch mehr und mehr gereizt, beide zu vermehren; wenn wir uns aber in irgend einem Falle in unserer Hoffnung täuschen, dann entsteht die höchste Unlust. Es ist endlich die Ehre ein grosses Hinderniss deshalb, weil man, um sie zu erlangen, das Leben nothwendig nach der Auffassung der Menschen richten, nämlich das, was die Menschen gemeiniglich fliehen, fliehen, und was sie gemeiniglich suchen, suchen muss.

Da ich also sah, dass diess alles dem Streben nach einer neuen Lebenseinrichtung so hinderlich, ja dass es sogar einander entgegengesetzt sey, dass man von dem Einen oder dem Andern nothwendig abstehen müsse, so war ich gezwungen, zu untersuchen, was mir das Nützlichere wäre; nämlich wie ich sagte, ich schien ein gewisses Gut für ein ungewisses aufgeben zu wollen. Aber nachdem ich ein wenig dieser Sache nachgesonnen hatte, fand ich zuerst, dass, wenn ich mit Verzicht auf jene Dinge eine neue Lebenseinrichtung ergriffe, ich ein seiner Natur nach ungewisses Gut (wie wir leicht aus dem Gesagten schliessen können) für ein zwar nicht seiner Natur nach (denn ich suchte ein stetiges Gut), sondern nur hinsichtlich seiner Erlangung ungewisses Gut aufgeben würde. Durch anhaltendes Nachdenken aber kam ich dahin, einzusehen, dass ich dann, wenn ich es nur gründlich zu erwägen vermöge, gewisse Uebel für ein gewisses Gut aufgeben würde. Denn ich sah, dass ich in der grössten Gefahr schwebe und gezwungen sey, ein wenn auch ungewisses Mittel mit voller Kraft suchen zu müssen, wie ein an tödlicher Krankheit Leidender, der, wenn er kein Mittel dagegen gebraucht, den gewissen Tod voraussieht, eben dieses, wenn es auch ungewiss ist, doch mit aller

[1] Wir hätten diess umständlicher und deutlicher erläutern können, nämlich durch Unterscheidung der Reichthümer, die entweder um ihrer selbst willen oder aus Ehrsucht oder aus Sinnenlust oder zum Wohlsein oder zur Förderung der Wissenschaften und Künste gesucht werden. Doch wir sparen das auf seinen rechten Ort auf, weil es nicht hieher gehört, diess so genau zu untersuchen.

on muss, weil ja darin seine ganze Hoffnung liegt. Alles
s der grosse Haufe verfolgt, verschafft nicht nur kein
ltung unseres Seyns, sondern verhindert es sogar,
sache des Untergangs derjenigen, die es besitzen,
sache des Untergangs derjenigen, die davon

:r viele Beispiele von solchen, die für ihre
. den Tod Verfolgung gelitten haben, und auch
. , um Schätze zu erwerben, sich so vielen Gefah-
zt haben, dass sie endlich ihre Thorheit mit dem Le-
sten. Nicht weniger sind die Beispiele von solchen, die,
. Ehre zu erlangen oder zu behaupten, das grösste Elend erduldet haben. Unzählig endlich sind die Beispiele solcher, die durch zu grosse Sinnenlust ihren Tod beschleunigt haben. Es schienen ferner diese Uebel daraus entstanden zu seyn, dass Glück oder Unglück durchaus nur darin liegt, nämlich in der Beschaffenheit des Gegenstandes, dem wir mit Liebe anhangen; denn darüber, was man nicht liebt, wird nie Streit entstehen, es wird keine Trauer seyn, wenn es zu Grunde geht, kein Neid, wenn es ein Anderer besitzt, keine Furcht, kein Hass und mit einem Worte keine Seelenbewegungen; was doch Alles Statt findet in der Liebe zu demjenigen, das zu Grunde gehen kann, wie all das ist, wovon wir eben gesprochen haben. Aber die Liebe zu dem, was ewig und unendlich ist, nährt die Seele mit reiner Lust und ist von jeder Unlust frei, was gar wünschenswerth und mit ganzer Kraft gesucht werden muss. Ich habe mich aber nicht ohne Ursache der Worte bedient: wenn ich es nur gründlich zu erwägen vermöge; denn obwohl ich diess bei mir so deutlich begriff, so konnte ich desshalb doch nicht alle Habsucht, Sinnenlust und allein Ehrgeiz ablegen.

Das Eine sah ich, dass der Geist, so lange er sich mit diesen Gedanken beschäftigte, sich von jenen Dingen abwendete und ernstlich über die neue Lebenseinrichtung nachdachte, was mir zu grossem Troste gereichte. Denn ich sah, jene Uebel seyen nicht der Art, dass sie keinen Gegenmitteln weichen wollten. Und obwohl im Anfange diese Pausen selten waren und nur sehr kurze Zeit hindurch dauerten, so waren sie doch, nachdem mir das wahre Gut mehr und mehr bekannt wurde, häufiger und länger; besonders da ich sah, dass die Erwerbung des Geldes oder die

[1] Das ist noch genauer zu beweisen.

Sinnenlust und der Ehrgeiz so lange hinderlich seyen, als sie um ihrer selbst willen und nicht als Mittel zu andern Zwecken gesucht werden; wenn sie aber als Mittel gesucht werden, werden sie auch ein Mass halten und durchaus nicht schaden, sondern im Gegentheil zu dem Zwecke, um dessentwillen sie gesucht werden, viel beitragen, wie wir an gehöriger Stelle zeigen werden.

Hier will ich nur kurz sagen, was ich unter dem wahren Guten verstehe, und zugleich was das höchste Gut sey. Um das recht zu verstehen, muss bemerkt werden, dass gut und böse nur beziehungsweise Bedeutung haben, so dass ein und dasselbe gut und böse genannt werden kann je nach verschiedenen Rücksichten, gerade so wie vollkommen oder unvollkommen. Denn nichts kann, nach seiner Natur betrachtet, vollkommen oder unvollkommen heissen; besonders wenn wir wissen, dass Alles, was geschieht, nach einer ewigen Ordnung und nach gewissen Naturgesetzen geschehe. Da aber die menschliche Schwachheit jene Ordnung mit ihrem Denken nicht erreichen kann, und der Mensch inzwischen sich eine menschliche Natur vorstellt, die viel stärker als die seinige ist, und er zugleich auch kein Hinderniss sieht, eine solche Natur zu erlangen: so wird er dadurch angetrieben, Mittel zu suchen, die ihn zu einer solchen Vollkommenheit bringen können; und alles das, was als Mittel dienen kann, dahin zu gelangen, wird ein wahres Gut genannt; das höchste Gut aber ist, dahin zu gelangen, dass man mit andern Individuen, wenn es seyn kann, eine solche Natur geniesse. Was das aber für eine Natur sey, werden wir an seiner Stelle zeigen, dass sie nämlich die Erkenntniss der Einheit sey,[1] welche der Geist mit der ganzen Natur hat. Diess ist also der Zweck, nach welchem ich strebe, nämlich eine solche Natur zu erlangen und zu suchen, dass Viele mit mir eben dahin streben, d. h. es gehört auch zu meinem Glücke, mich zu bemühen, dass viele Andre dasselbe, was ich, erkennen, damit ihr Verstand und ihr Verlangen vollkommen mit meinem Verstande und meinem Verlangen übereinstimmen; und zu diesem Zwecke ist es nöthig,[2] so viel von der Natur zu erkennen, als zur Erlangung einer solchen Natur hinreicht; sodann eine solche Gesellschaft zu bilden, wie sie erforderlich ist, damit möglichst Viele

[1] Das wird an seinem Orte weitläufiger erklärt.

[2] Man bemerke, dass ich hier nur diejenigen Wissenschaften aufzuzählen mich bemühe, die zu unserm Zwecke nöthig sind, ohne mich um ihre Reihenfolge zu bekümmern.

aufs Leichteste und sicher dahin gelangen können. Ferner muss man sich der Moralphilosophie so wie der Lehre von der Kindererziehung befleissigen; und weil die Gesundheit kein geringes Mittel zur Erreichung dieses Zweckes ist, muss auch eine vollständige Heilkunde gebildet werden; und weil Vieles, was schwierig ist, durch die Kunst leicht gemacht wird, und wir damit viel Zeit und Bequemlichkeit im Leben gewinnen können, so darf auch die Mechanik durchaus nicht vernachlässigt werden. Vor Allem aber muss ein Mittel erdacht werden, den Verstand zu heilen und ihn, so viel es im Anfang angeht, zu reinigen, damit er die Dinge glücklich und ohne Irrthum und möglichst gut erkenne. Daraus kann schon Jeder sehen, dass ich alle Wissenschaften auf einen Zweck und ein Ziel hinleiten will, [1] nämlich damit man zu der höchsten menschlichen Vollkommenheit, von der wir gesprochen haben, gelange; und so werden wir alles das, was uns in den Wissenschaften unserm Zweck nicht näher bringt, als unnütz verwerfen müssen, d. i. wir müssen, um es mit einem Worte zu sagen, alle unsre Handlungen wie unsre Gedanken auf diesen Zweck richten. Weil es aber, indem wir ihn zu erreichen suchen und uns bemühen, den Verstand auf den rechten Weg zu leiten, auch nothwendig ist zu leben, so müssen wir vor Allem gewisse Lebensregeln als gut voraus festsetzen, nämlich folgende:

1) Nach der Fassungskraft des Volkes zu reden und alles das zu thun, was uns in der Erreichung unseres Zweckes kein Hinderniss bringt. Denn wir können nicht wenig Vortheil von ihm erlangen, wenn wir nur seiner Fassungskraft so viel als möglich Rechnung tragen; dazu kommt, dass sie auf diese Weise dem Anhören der Wahrheit ein williges Ohr leihen werden.

2) Vergnügen nur so weit zu geniessen, als es zur Erhaltung der Gesundheit genügt.

3) Endlich nur so viel Geld oder überhaupt sonstiges Vermögen zu suchen, als zum Unterhalt des Lebens und der Gesundheit und zur Beobachtung der Landessitten, die unserm Zwecke nicht entgegen sind, hinreicht.

Nach diesen Sätzen will ich zum Ersten, was vor Allem geschehen muss, schreiten, nämlich dazu, den Verstand zu berichtigen und zu befähigen, die Dinge so zu verstehen, wie es zur Erlangung unseres Zweckes nöthig ist. Damit dies geschehe, ver-

[1] Der Zweck in allen Wissenschaften ist ein einziger, auf den alle gerichtet werden müssen.

langt die Ordnung, die wir von Natur haben, dass ich hier alle Arten der Wahrnehmung aufzähle, die ich bisher hatte, um etwas unbezweifelt zu bejahen oder zu verneinen, damit ich dann die beste von allen auswähle und zugleich meine Kräfte und die Natur, die ich zu vervollkommnen wünsche, zu erkennen beginne.

Wenn ich recht aufmerke, können alle hauptsächlich auf vier zurückgeführt werden:

1) Es giebt eine Wahrnehmung, die wir vom Hörensagen oder durch ein s. g. beliebiges Kennzeichen haben.

2) Es giebt eine Wahrnehmung, die wir durch unbestimmte Erfahrung d. i. durch eine Erfahrung haben, die nicht vom Verstande bestimmt wird, sondern nur so heisst, weil sie zufällig sich so darbietet, und wir keine andre Erfahrung haben, die ihr widerstreitet, und sie so gleichsam unerschütterlich bei uns bleibt.

3) Es giebt eine Wahrnehmung, wo das Wesen einer Sache aus einer andern Sache geschlossen wird, aber nicht adäquat; und das geschieht,[1] wenn wir entweder aus einer Wirkung auf die Ursache schliessen, oder wenn man aus etwas Allgemeinem, was stets von einer Eigenschaft begleitet wird, einen Schluss zieht.

4) Endlich giebt es eine Wahrnehmung, wo eine Sache blos aus ihrer Wesenheit oder aus der Erkenntniss ihrer nächsten Ursache begriffen wird.

Das Alles will ich durch Beispiele erläutern: Ich weiss blos vom Hörensagen meinen Geburtstag, und dass ich die und die Eltern hatte u. dgl., woran ich nie gezweifelt habe. Durch unbestimmte Erfahrung weiss ich, dass ich sterben werde; denn das behaupte ich desshalb, weil ich andere Meinesgleichen sterben sah, obwohl weder Alle dieselbe Zeit lebten noch an derselben Krankheit starben. Dann weiss ich auch durch unbestimmte Erfahrung, dass das Oel ein geeignetes Mittel zur Nährung der Flamme ist, und dass das Wasser zu deren Löschung geeignet ist; ich weiss auch, dass der Hund ein bellendes Thier, und der Mensch ein vernünf-

[1] Wenn diess geschieht, erkennen wir aus dem, was wir in der Wirkung betrachten, nichts von der Ursache; was sich genugsam daraus ergiebt, dass man alsdann die Sache nur mit den allgemeinsten Ausdrücken erklärt, nämlich so: „also giebt es Etwas; also giebt es eine Kraft“ u. s. w. Oder auch daraus, dass man dieselbe negativ ausdrückt: „also findet dies oder jenes nicht Statt.“ Im zweiten Falle wird etwas der Ursache wegen der Wirkung beigelegt, was klar erkannt wird, wie ich an einem Beispiele zeigen werde; aber nichts als die Eigenschaften, und nicht das besondere Wesen der Sache.

tiges Wesen ist, und so kenne ich fast Alles, was zum Gebrauch des Lebens gehört. — Aber aus einer andern Sache schliessen wir so: wenn wir klar begreifen, dass wir einen solchen und keinen andern Körper empfinden; dann, sage ich, schliessen wir klar, dass die Seele mit dem Körper vereinigt sey, [1] welche Vereinigung die Ursache solcher Empfindung ist; wie aber jene Empfindung und die Vereinigung beschaffen sey, [2] können wir nicht vollständig daraus erkennen. Oder wenn ich die Natur des Gesichts und zugleich jene Eigenschaft desselben kenne, dass wir eine und dieselbe Sache auf eine grosse Entfernung kleiner sehen, als wenn wir sie aus der Nähe betrachten, so schliessen wir dann, dass die Sonne grösser sey als sie erscheint, u. dergl. mehr. Endlich wird eine Sache blos durch die Wesenheit der Sache wahrgenommen; nämlich wenn ich daraus, dass ich etwas kenne, weiss, was das heisst: etwas kennen; oder wenn ich daraus, dass ich das Wesen der Seele kenne, weiss, dass sie mit dem Körper vereinigt ist. Durch dieselbe Kenntniss wissen wir, dass 2 und 3 Fünf sind, und dass zwei Linien, die einer dritten parallel sind, auch unter sich parallel sind, u. s. w. Doch waren der Dinge, die ich bisher durch solche Erkenntniss verstehen konnte, sehr wenige.

Um aber all diess besser zu verstehen, will ich nur ein einziges Beispiel geben, nämlich dieses: Es werden drei Zahlen gegeben; man sucht dazu die vierte, die sich zur dritten, wie die zweite zur ersten verhalte. Die Kaufleute sagen nun hier mitunter, sie wüssten wie es anzufangen sey, um die vierte zu finden, weil sie nämlich dasjenige Verfahren, das sie nur als solches ohne Be-

[1] Aus diesem Beispiele ist, was ich eben bemerkt habe, leicht zu ersehen. Denn unter jener Vereinigung verstehen wir nichts als die Empfindung selbst, nämlich die der Wirkung, aus der wir auf die Ursache, von der wir nichts erkennen, schlossen.

[2] Ein solcher Schluss ist, wenn er auch gewiss ist, doch nicht sicher genug, wenn man nicht ganz vorsichtig ist. Denn wenn man sich nicht äusserst hütet, wird man sogleich in Irrthümer verfallen: denn so wie man die Dinge so abstrakt, nicht aber nach ihrem wahren Wesen wahrnimmt, werden sie sogleich von der Einbildungskraft verwirrt. Denn die Menschen stellen sich das, was an sich einfach ist, in der Einbildungskraft als vielfach vor. Denn das, was sie abstrakt, getrennt und verwirrt auffassen, benennen sie mit Namen, die sie zur Bezeichnung anderer mehr alltäglichen Dinge gebrauchen, und daher kommt es, dass sie sich in der Einbildungskraft diese Dinge ebenso vorstellen, wie sie sich jene Dinge vorzustellen pflegen, denen sie zuerst [illegible] beigelegt haben.

weis von ihren Lehrern gehört haben, noch nicht vergessen haben; Andre aber machen aus der Erfahrung der einfachen Zahlen das allgemeine Axiom, wo nämlich die vierte Zahl sich von selbst ergiebt, wie hier: 2, 4, 3, 6, wodurch sie erfahren, dass, die zweite mit der dritten multiplicirt, und dann das daraus folgende Produkt durch die erste dividirt, 6 als Quotient sich ergiebt; und wenn sie sehen, dass sich dieselbe Zahl ergiebt, welche sie ohne dieses Verfahren als die Proportionalzahl kannten, so schliessen sie dann, dass das Verfahren gut sey, um stets die vierte Proportionalzahl zu finden. Aber die Mathematiker wissen vermöge des Beweises von Lehrsatz 19. Buch 7. des Euclid, welche Zahlen unter sich proportional sind, nämlich aus der Natur der Proportion und ihrer Eigenschaft, wonach die Zahl, die aus der ersten und vierten entsteht, der Zahl, die aus der zweiten und dritten entsteht, gleich ist; sie sehen aber dennoch keine adäquate Proportionalität der gegebenen Zahlen, und wenn sie sie sähen, so sehen sie sie nicht vermöge jenes Lehrsatzes, sondern nur auf intuitive Weise, ohne das Verfahren anzustellen. Um nun aus diesen Arten des Wahrnehmens die beste zu wählen, ist erforderlich, dass wir kurz die Mittel herzählen, die zur Erreichung unseres Zweckes nothwendig sind, nämlich folgende:

1) Wir müssen unsere Natur, die wir zu vervollkommnen wünschen, genau und zugleich so viel von der Natur der Dinge als nöthig ist, kennen;

2) damit wir davon die Unterschiede der Dinge, ihre Uebereinstimmungen und Gegensätze richtig herleiten;

3) damit man richtig begreife, was sie zulassen können, was nicht;

4) damit man diess mit der Natur und der Macht des Menschen vergleiche. Und daraus wird sich leicht die höchste Vollkommenheit, wozu der Mensch gelangen kann, ergeben.

Nachdem wir dieses so betrachtet, wollen wir sehen, welche Wahrnehmungsweise wir zu wählen haben.

Was die erste Art betrifft, so ergiebt sich aus sich selbst, dass wir vom Hörensagen, ausserdem dass es etwas sehr Unsicheres ist, nicht die Wesenheit einer Sache erkennen, wie aus unserm Beispiele erhellt; und da man das besondere Daseyn einer Sache nicht kennt, wenn man nicht ihre Wesenheit kennt, wie man nachher sehen wird, so schliessen wir klar daraus, dass alle Gewissheit, welche wir vom Hörensagen erhalten, von den Wissenschaften auszuschliessen sey. Denn vom einfachen Hörensagen

ohne dass ein eigentliches Verstehen vorausgeht, wird man nie afficirt werden können.

Was die zweite Art betrifft,[1] so kann man auch von ihr nicht sagen, dass sie eine Vorstellung von jenem Verhältnisse habe, das sie sucht. Ausserdem, dass sie etwas sehr Unsicheres und Abschlussloses ist, so wird doch niemals Jemand auf diese Art in Dingen der Natur etwas Anderes als Accidentien wahrnehmen, die niemals deutlich erkannt werden, als wenn man vorher die Wesenheiten kennt. Und desshalb muss auch diese Art ausgeschlossen werden.

Von der dritten aber muss man gewissermassen sagen, dass wir die Vorstellung einer Sache damit erhalten, und dann, dass wir auch ohne Gefahr eines Irrthums Schlüsse ziehen können; aber an sich wird sie doch kein Mittel seyn, zu unserer Vollkommenheit zu gelangen.

Blos die vierte Art umfasst das adäquate Wesen einer Sache und ohne Gefahr eines Irrthums; und desshalb müssen wir uns hauptsächlich ihrer bedienen. Wie sie also anzuwenden sey, damit Unbekanntes mit solcher Kenntniss von uns verstanden werde, und zugleich wie dieses bündig geschehe, werden wir zu entwickeln suchen. Nachdem wir wissen, welche Kenntniss uns nöthig ist, muss Weg und Methode angegeben werden, um die Dinge, die wir kennen lernen sollen, mit solcher Erkenntniss kennen zu lernen. Zu diesem Zwecke kommt zuerst in Betracht, dass hier keine Untersuchung ins Unendliche Statt findet; nämlich, um die beste Methode der Erforschung des Wahren zu finden, ist nicht eine andre Methode vonnöthen, um die Methode der Erforschung des Wahren zu finden; und um die zweite Methode zu erforschen, ist keine andre dritte nöthig, und so ins Unendliche fort; denn auf diese Weise würde man nie zur Kenntniss des Wahren, vielmehr zu gar keiner Kenntniss gelangen. Es verhält sich damit ganz so, wie es sich mit den körperlichen Werkzeugen verhält, wo man auf dieselbe Weise argumentiren könnte. Denn um Eisen zu schmieden, braucht man einen Hammer, und um einen Hammer zu haben, muss er erst gemacht seyn; dazu braucht man wieder einen andern Hammer und andre Werkzeuge, und um auch diess zu erhalten, braucht man wieder andre Werkzeuge, und so ins Unendliche; und so würde Jemand vergeblich zu be-

[1] Hier werde ich noch weitläufiger von der Erfahrung handeln und die Verfahrungsmethode der Empiriker und neueren Philosophen prüfen.

weisen versuchen, die Menschen hätten nicht das Vermögen, Eisen zu schmieden. Aber so wie die Menschen im Anfange mit angebornen Werkzeugen gewisse sehr leichte Dinge, obwohl mühsam und unvollkommen machen konnten und nach deren Verfertigung andre schwierigere mit geringerer Mühe und vollkommener verfertigten und so stufenweise von den einfachsten Werken zu Werkzeugen und von Werkzeugen zu anderen Werken und Werkzeugen fortfahrend dahin gelangten, dass sie so viele schwierige Dinge mit kleiner Mühe verfertigen, so macht sich auch der Verstand mit seiner angebornen Kraft [1] Verstandeswerkzeuge, womit er andre Kräfte zu andern Verstandeswerken [2] erlangt und aus diesen Werken andre Werkzeuge oder das Vermögen weiter nachzuforschen; und so schreitet er stufenweise fort, bis er den Gipfel der Weisheit erreicht. Dass es aber bei dem Verstande sich so verhalte, ist leicht zu sehen, wenn man nur erkennt, was die Methode der Erforschung des Wahren, und was jene angebornen Werkzeuge seyen, deren es so sehr bedarf, um aus ihnen behufs weiteren Fortschrittes andre Werkzeuge zu schaffen. Um dies zu zeigen, verfahre ich so:

Die wahre Vorstellung [3] (denn wir haben die wahre Vorstellung) ist verschieden von ihrem Gegenstande. Denn etwas Anderes ist ein Kreis, etwas Anderes die Vorstellung des Kreises. Denn die Vorstellung des Kreises ist nicht etwas, was Peripherie und Mittelpunkt hat, wie der Kreis, noch ist die Vorstellung des Körpers der Körper selbst; und da sie nun verschieden ist von ihrem Gegenstande, so wird sie auch etwas an sich Erkennbares seyn, d. h. die Vorstellung, hinsichtlich ihrer formalen Wesenheit, kann der Gegenstand einer andern objectiven Wesenheit seyn, und wiederum diese andre objective Wesenheit kann auch an sich betrachtet etwas Wirkliches und Erkennbares seyn, und so ins Unendliche. Peter z. B. ist etwas Wirkliches; die wahre Vorstellung aber von Peter ist die objective Wesenheit von Peter und in sich

[1] Unter angeborener Kraft verstehe ich das, was in uns nicht durch äussere Ursachen verursacht wird, und was ich später in meiner Philosophie erklären werde.

[2] Hier werden sie Werke genannt; in meiner Philosophie werde ich erklären, was sie seyen.

[3] Man bemerke, dass wir hier nicht nur das, was ich eben sagte, zeigen wollen, sondern auch, dass wir bis hieher richtig verfahren sind, und zugleich auch noch andere Dinge, die zu wissen durchaus nothwendig ist.

etwas Wirkliches und völlig verschieden von Peter selbst. Da also die Vorstellung des Peter etwas Wirkliches ist, was seine eigenthümliche Wesenheit hat, so wird sie auch etwas Erkennbares seyn, d. h. der Gegenstand einer andern Vorstellung, welche Vorstellung objectiv Alles das in sich begreifen wird, was die Vorstellung des Peter formal hat; und wiederum die Vorstellung von der Vorstellung des Peter hat wieder ihre Wesenheit, welche auch die Wesenheit einer andern Vorstellung seyn kann, und so ins Unendliche. Das kann jeder erfahren, wenn er sieht, er wisse, was Peter sey, und er wisse auch, dass er wisse, und wiederum weiss, er wisse, dass er weiss u. s. w. Daraus ist klar, dass es, um das Wesen des Peter zu verstehen, nicht nöthig ist, die Vorstellung des Peter selbst zu verstehen, und noch viel weniger die Vorstellung der Vorstellung des Peter; was dasselbe ist, als wenn ich sagte, es sey nicht nöthig, dass ich wisse, dass ich weiss, ich wisse, und noch viel weniger sey es mir nöthig zu wissen, dass ich wisse, ich wisse; eben so wenig als es zur Kenntniss der Wesenheit des Dreiecks nöthig ist, die Wesenheit des Kreises zu kennen. [1] Aber bei diesen Vorstellungen findet das Gegentheil Statt. Denn um zu wissen, dass ich weiss, muss ich nothwendig vorher wissen. Daraus ergiebt sich, dass die Gewissheit nichts als die objective Wesenheit selbst ist, d. h. die Art, wie wir die formale Wesenheit empfinden, ist die Gewissheit selbst. Daraus ergiebt sich wieder, dass es zur Gewissheit der Wahrheit keines andern Kennzeichens bedarf, als dass man die wahre Vorstellung habe: denn, wie wir zeigen, ist es nicht nöthig, zu wissen, dass ich weiss, ich wisse. Hieraus ergiebt sich wiederum, dass Niemand wissen kann, was die höchste Gewissheit ist, wenn er nicht die adäquate Vorstellung oder die objective Wesenheit einer Sache hat; weil nämlich Gewissheit und objective Wesenheit einerlei ist. Da also die Wahrheit keines Kennzeichens bedarf, sondern es hinreicht, die objective Wesenheit der Dinge oder, was dasselbe ist, die Vorstellungen zu haben, um allem Zweifel ein Ende zu machen, so folgt daraus, dass es nicht die wahre Methode ist, das Kennzeichen der Wahrheit nach der Erlangung der Vorstellungen zu

[1] Man bemerke, dass wir hier nicht untersuchen, wie uns die erste objective Wesenheit angeboren sey. Denn das gehört in die Erforschung der Natur, wo das weiter erklärt und zugleich gezeigt wird, dass es ausser der Vorstellung keine Bejahung, keine Verneinung und auch keinen Willen giebt.

suchen, sondern dass die wahre Methode der Weg ist, die Wahrheit selbst oder die objectiven Wesenheiten der Dinge, oder die Vorstellungen (was Alles dasselbe bedeutet) in gehöriger Ordnung zu suchen.[1] Wiederum muss die Methode nothwendig von dem Schlussverfahren oder von dem Verständnisse reden; d. h. die Methode ist nicht das Schlussverfahren selbst zum Verständniss der Ursachen der Dinge und noch viel weniger ist sie das Verständniss der Ursachen der Dinge; sondern sie ist das Verständniss dessen, was die wahre Vorstellung sey, indem sie dieselbe von den übrigen Wahrnehmungen unterscheidet und ihrer Natur nachforscht, damit wir dann unser Verstandesvermögen kennen lernen und den Geist dazu anhalten, nach jener Norm Alles zu verstehen, was verstanden werden muss; indem sie ihm gleichsam als Hülfstruppen gewisse Regeln beigiebt und auch sorgt, dass der Geist nicht durch Unnützes ermüdet werde. Hieraus ergiebt sich, dass die Methode nichts Anderes ist, als die reflexive Erkenntniss oder die Vorstellung der Vorstellung; und weil es keine Vorstellung einer Vorstellung giebt, ohne dass vorher die Vorstellung da ist, so giebt es demnach auch keine Methode, wenn es nicht vorher eine Vorstellung giebt. Daher wird jene Methode gut seyn, welche zeigt, wie der Geist anzuleiten sey nach der Richtschnur der gegebenen wahren Vorstellung. Ferner, da das Verhältniss, welches zwischen Vorstellungen Statt hat, dasselbe ist wie das Verhältniss, welches zwischen den formellen Wesenheiten der Vorstellungen derselben Statt findet, so folgt daraus, dass die reflexive Erkenntniss, welche es von der Vorstellung des vollkommensten Wesens giebt, vorzüglicher ist als die reflexive Erkenntniss der übrigen Vorstellungen, d. h. jene Methode wird die vollkommenste seyn, welche nach der Richtschnur der gegebenen Vorstellung des vollkommensten Wesens zeigt, wie der Geist zu leiten sey. Daraus erkennt man leicht wie der Geist durch weitere Erkenntniss zugleich auch andere Werkzeuge erlangt, mit denen er leichter fortfahren kann zu erkennen. Denn, wie man aus dem Gesagten entnehmen kann muss vor Allem in uns die wahre Vorstellung vorhanden seyn als das angeborne Werkzeug, nach deren Verständniss man zugleich den Unterschied erkennen kann, der zwischen einer solchen Wahrnehmung und allen übrigen Statt findet. Und hierin besteht der eine Theil der Methode. Und da es an sich klar ist, dass sie

[1] Was das sey, im Geiste suchen, wird in meiner Philosophie erklär

der Geist um so besser versteht, je mehr er von der Natur versteht, so erhellt daraus, dass dieser Theil der Methode um so vollkommener seyn werde, je mehr der Geist versteht, und dass er dann am vollkommensten seyn werde, wenn der Geist auf die Erkenntniss des vollkommensten Wesens achtet oder sich wendet. Sodann versteht der Geist, je mehr er weiss, desto besser sowohl seine Kräfte als die Ordnung der Natur; je besser er aber seine Kräfte versteht, desto leichter kann er sich selbst leiten und sich Regeln geben; und je besser er die Ordnung der Natur versteht, desto leichter kann er sich vor Unnützem hüten: worin, wie wir gesagt haben, die ganze Methode besteht. Dazu kommt, dass die Vorstellung sich auf dieselbe Weise objektiv verhält, wie ihr Gegenstand sich real verhält. Wenn es also in der Natur etwas gäbe, was durchaus keine Gemeinschaft mit andern Dingen hätte, so würde, wenn es auch davon eine objektive Wesenheit giebt, welche mit der formalen durchaus übereinstimmen müsste, diess auch keine Gemeinschaft haben mit andern Vorstellungen, [1] d. h. wir könnten nichts aus demselben schliessen; und andrer Seits werden diejenigen Dinge, welche Gemeinschaft mit andern Dingen haben, wie z. B. Alles, was in der Natur da ist, verstanden werden, und auch ihre objektive Wesenheiten dieselbe Gemeinschaft mit einander haben, d. h. andere Vorstellungen werden aus ihnen hergeleitet werden, welche wiederum Gemeinschaft mit andern haben, und so werden die Werkzeuge, um weiter fortzuschreiten, wachsen. Das war es, was wir zu beweisen suchten. Ferner ergiebt sich aus dem Letztgesagten, dass nämlich eine Vorstellung durchaus mit ihrer formalen Wesenheit übereinstimmen müsse, wiederum, dass sie desshalb, weil unser Geist, um durchaus das Abbild der Natur zu seyn, alle seine Vorstellungen aus jener Vorstellung herleitet, die den Ursprung und die Quelle der ganzen Natur bildet, auch selbst die Quelle der übrigen Vorstellungen sey.

Hier wird man sich vielleicht wundern, dass wir unsre Behauptung, dass jene die gute Methode sey, welche zeigt, wie der Geist nach der Richtschnur der gegebenen wahren Vorstellung zu leiten sey, durch Schlussverfahren darthun; was zu zeigen scheint, dass es nicht an und für sich bekannt sey. Und so kann man auch fragen, ob wir auch richtig geschlossen haben? Wenn wir richtig schliessen, müssen wir bei der gegebenen Vorstellung an-

[1] Gemeinschaft mit andern Dingen haben ist, von ihnen hervorgebracht seyn oder andere hervorbringen.

fangen, und da, um bei der gegebenen Vorstellung anzufangen, es eines Beweises bedarf, müssten wir wieder unseren Schluss beweisen und dann wieder jenen anderen und so ins Unendliche. Doch darauf antworte ich: wenn Jemand zufällig bei der Erforschung der Natur so verfahren wäre, indem er nämlich nach der Richtschnur der gegebenen wahren Vorstellung andere Vorstellungen in gehöriger Ordnung erlangt hätte, so würde er nie an seiner Wahrheit [1] gezweifelt haben, und zwar desshalb, weil die Wahrheit, wie wir gezeigt haben, sich selbst offenbart, und es würde ihm auch von selbst Alles zugeflossen seyn. Weil sich diess aber nie oder selten trifft, so war ich genöthigt, Jenes so zu stellen, damit wir das, was wir nicht durch Zufall vermögen, doch durch vorbedachten Rath erlangen, und damit sich zugleich zeige, dass wir zum Beweise der Wahrheit und zu einem guten Schlussverfahren keine anderen Werkzeuge brauchen, als die Wahrheit selbst und ein gutes Schlussverfahren. Denn die Richtigkeit des Schlussverfahrens habe ich durch richtiges Schliessen bewiesen und versuche es noch zu beweisen. Dazu kommt, dass die Menschen auch auf diese Weise an inneres Nachdenken gewöhnt werden. Der Grund aber, warum es sich bei Erforschung der Natur selten trifft, dass sie in gehöriger Ordnung erforscht wird, liegt in den Vorurtheilen, deren Ursachen wir später in unserer Philosophie erklären werden; sodann weil es eine sehr genaue Unterscheidung erfordert, wie wir nachher zeigen werden; was höchst mühsam ist. Endlich wegen des Zustandes der menschlichen Dinge, der, wie schon gezeigt ist, ganz und gar veränderlich ist. Es giebt noch andere Gründe, die wir nicht untersuchen.

Wenn Jemand vielleicht fragt, warum ich nicht sogleich vor Allem die Wahrheiten der Natur nach jener Ordnung gezeigt habe? (denn die Wahrheit offenbart sich ja selbst) so antworte ich ihm zugleich mit der Warnung, dass er nicht wegen ungewöhnlicher Sätze, die vielleicht hie und da vorkommen, es als falsch verwerfen wolle, sondern vorher der Betrachtung der Ordnung sich unterziehen möge, womit wir jenes beweisen; dann wird er zur Gewissheit gelangen, dass wir die Wahrheit erreicht haben; und diess war die Ursache, warum ich es vorausgeschickt habe.

Wenn nachher vielleicht ein Skeptiker sowohl über diese erste Wahrheit als über alle, welche wir nach der Richtschnur der ersten ableiten werden, noch zweifelhaft bliebe, so würde der ge-

[1] So wie wir hier auch nicht an unserer Wahrheit zweifeln.

wiss entweder gegen sein Gewissen sprechen, oder wir müssten gestehen, dass es Menschen giebt, die durch und durch im Geiste blind sind entweder von der Geburt an oder durch Vorurtheile d. h. durch irgend einen äussern Zufall. Denn sie merken sich selbst nicht; wenn sie etwas bejahen oder bezweifeln, so wissen sie nicht, dass sie bezweifeln oder bejahen; sie sagen, sie wüssten nichts; und selbst das, dass sie nichts wissen, wüssten sie auch nicht; und das sagen sie auch nicht unumwunden: denn sie fürchten zu gestehen, dass sie daseyen, so lange sie nichts wissen, so dass sie endlich verstummen müssen, um nicht vielleicht etwas vorauszusetzen, was einen Schein von Wahrheit hat. Endlich darf man mit ihnen nicht von Wissenschaften sprechen; denn was den Umgang des Lebens und der Gesellschaft angeht, zwingt sie die Noth, vorauszusetzen, dass sie sind, und ihren Nutzen zu suchen und mit Eidschwur vieles zu bejahen und zu verneinen. Denn wenn ihnen etwas bewiesen wird, wissen sie nicht, ob die Beweisführung richtig oder mangelhaft sey. Wenn sie verneinen, zugeben oder bestreiten, wissen sie nicht, dass sie verneinen, zugeben oder bestreiten; und so sind sie als Automaten zu betrachten, welche schlechterdings keine Seele haben.

Kehren wir nun zu unserer Aufgabe zurück. Wir hatten bisher 1) den Zweck, auf den wir alle unsere Gedanken zu richten uns bemühen; 2) haben wir kennen gelernt, welches die beste Wahrnehmung sey, mit deren Hülfe wir zu unserer Vollkommenheit gelangen können; wir erkannten 3) welches der erste Weg sey, auf welchem der Geist verharren muss, um richtig anzufangen, welcher darin besteht, dass er nach der Richtschnur einer jeden gegebenen wahren Vorstellung fortfahren kann, nach gewissen Gesetzen zu untersuchen. Damit diess recht geschehe, muss die Methode Folgendes leisten: 1) muss sie die richtige Vorstellung von allen übrigen Wahrnehmungen unterscheiden und den Geist vor den übrigen Wahrnehmungen bewahren; 2) muss sie Regeln geben, wie die unbekannten Dinge nach einer solchen Richtschnur begriffen werden. Endlich muss sie 3) eine Ordnung festsetzen, damit wir nicht durch Unnützes ermüdet werden. Nachdem wir diese Methode kennen gelernt haben, sahen wir 4) dass diese Methode die vollkommenste seyn werde, sobald wir die Vorstellung des vollkommensten Wesens haben würden. Daher wird man von Anfang an vor Allem darauf zu achten haben, dass wir sobald als möglich zur Erkenntniss eines solchen Wesens gelangen.

Fangen wir also beim ersten Theile der Methode an, welche,

wie wir sagten, darin besteht, die wahre Vorstellung von den übrigen Wahrnehmungen zu unterscheiden und zu trennen und den Geist abzuhalten, dass er nicht falsche, erdichtete und zweifelhafte mit wahren vermenge; was ich hier so weit umständlich erklären will, um die Leser in der Erkenntniss einer so nothwendigen Sache festzuhalten, und weil es auch Viele giebt, die selbst an dem Wahren desshalb zweifeln, weil sie nicht auf den Unterschied achtgaben, der zwischen der wahren und allen andern Wahrnehmungen Statt findet, so dass sie wie jene Menschen sind, die während ihres Wachens nicht zweifelten, dass sie wachten, nachdem sie aber einmal in Träumen, wie es oft geschieht, glaubten, dass sie gewiss wachten und es nachher als falsch erfanden, auch an ihrem Wachen zweifelten: was daher kommt, dass sie nie zwischen Schlaf und Wachen unterschieden. Indessen erinnere ich, dass ich hier das Wesen einer jeden Wahrnehmung und zwar aus ihrer nächsten Ursache nicht erklären werde, weil das zur Philosophie gehört, sondern blos das darlegen werde, was die Methode erfordert, d. h. wo eine erdichtete, falsche und zweifelhafte Wahrnehmung Statt finde, und wie wir von einer jeden befreit werden. Unsere erste Untersuchung handle also von der erdichteten Vorstellung.

Da jede Wahrnehmung entweder eine als daseyend betrachtete Sache oder blos die Wesenheit betrifft, und die Erdichtungen häufiger bei Dingen, die als daseyend betrachtet werden, Statt finden; so muss ich erst von dieser reden, wo nämlich blos das Daseyn erdichtet wird, und die Sache, die in einem solchen Zustande erdichtet wird, verstanden oder als verstanden vorausgesetzt wird. Z. B. ich erdichte vom Peter, den ich kenne, dass er nach Hause gehe, dass er mich besuche [1] u. dgl. Hier frage ich, worauf bezieht sich hier diese Vorstellung? Ich sehe, dass sie blos bei möglichen Dingen Statt findet; nicht aber bei nothwendigen noch bei unmöglichen. Unmöglich nenne ich eine Sache, deren Natur den Widerspruch gegen ihr Daseyn in sich begreift, nothwendig jene, deren Natur den Widerspruch gegen ihr Nichtseyn in sich begreift, möglich, deren Daseyn ihrer eigenen Natur nach nicht den Widerspruch gegen ihr Daseyn in sich begreift, sondern bei der die Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit des Da-

[1] Siehe weiter nach, was wir von den Hypothesen bemerken werden, die von uns klar erkannt werden; aber darin ist eine Erdichtung, wenn wir sagen, dass sie als solche in den Himmelskörpern vorhanden sind.

seyns von uns unbekannten Ursachen abhängt, so lang wir ihr Daseyn erdichten: und wenn ihre Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit, die von äusseren Dingen abhängt, uns soweit bekannt wäre, könnten wir doch in Betreff ihrer nichts erdichten. Daraus folgt, dass, wenn ein Gott oder ein allwissendes Wesen gegeben wäre, wir durchaus nichts erdichten könnten. Denn, was uns angeht, wenn ich weiss,[1] dass ich da bin, so kann ich nicht erdichten, dass ich da bin oder nicht da bin; ich kann auch keinen Elephanten erdichten, der durch ein Nadelöhr geht; und ich kann, wenn ich die Natur Gottes kenne, ihn nicht als daseyend oder nicht daseyend erdichten,[2] dasselbe versteht sich von der Chimäre, deren Natur dem Daseyn zuwiderläuft. Hieraus ergiebt sich, was ich sagte, dass nämlich die Erdichtung, von der wir hier reden, nicht bei ewigen Wahrheiten Statt findet.[3] Doch ehe ich weiter gehe, will ich hier im Vorbeigehen bemerken, dass derselbe Unterschied, der zwischen dem Wesen einer und dem Wesen einer andern Sache Statt findet, ebenso zwischen der Wirklichkeit oder dem Daseyn jener ersten und zwischen der Wirklichkeit oder dem Daseyn der andern Sache Statt findet. So dass, wenn wir uns das Daseyn des Adam z. B. nur durch das Daseyn im Allgemeinen denken wollten, es dasselbe wäre, als wenn wir zum Begreifen seiner Wesenheit auf die Natur des Seyenden überhaupt aufmerksam wären, um endlich zu definiren: Adam sey ein Seyendes. Und so, je allgemeiner das Daseyn gedacht wird, desto verwirrter wird es auch gedacht und kann um so leichter einer

[1] Weil die Sache, wenn man sie nur versteht, sich selbst offenbart, so bedarf es blos eines Beispiels, ohne weiteren Beweis. Dasselbe findet bei ihrem contradictorischen Gegensatze Statt, wo es, damit es als falsch sich ergebe, blos nöthig ist, ihn zu untersuchen, wie sogleich sich zeigen wird, wenn wir von der Erdichtung in Bezug auf die Wesenheit sprechen.

[2] Man bemerke, dass, so Viele auch erklären, sie zweifelten, ob Gott sey, diese doch nichts ausser dem Namen davon haben oder etwas erdichten, was sie Gott nennen, was sich mit der Natur Gottes nicht verträgt, wie wir nachher an seinem Orte zeigen werden.

[3] Ich werde auch sogleich zeigen, dass bei ewigen Wahrheiten keine Erdichtung Statt findet. Unter ewiger Wahrheit verstehe ich eine solche, die, wenn sie affirmativ ist, nie negativ seyn kann. So ist die erste ewige Wahrheit, dass Gott ist, es ist aber keine ewige Wahrheit, dass Adam denkt. Dass eine Chimäre nicht vorhanden sey, ist eine ewige Wahrheit, nicht aber, dass Adam nicht denkt.

wie wir sagten, darin [illegible] ... ele, je besonderer
übrigen Wahrnehmung[illegible] ... nd um so schwerer
den Geist abzuhalten, [illegible] ... auf die Ordnung
felhafte mit wahren [illegible] ... zu bemerken.
erklären will, um [illegible] ... tung, von denen
wendigen Sache fe[illegible] ... werden, obgleich wir
selbst an dem Wa[illegible] ... wie wir sie
Unterschied achtg[illegible] ... sey rund, so hin-
Wahrnehmungen [illegible] ... Die Erde sey eine
die während ih[illegible] ... dem Teller, oder
nachdem sie ab[illegible] ... Wenn wir
ten, dass sie [illegible] ... was nicht mit dem
auch an ihrer [illegible] ... vorher bemerkten.
nie zwischen [illegible] ... unserer Ir-
innere ich, [illegible] ... oder wenigstens
und zwar a[illegible] ... selben Irrthum und
das zur Phi[illegible] ... Diess, sage ich
die Method[illegible]
felhafte W[illegible]
befreit we[illegible]
erdichtete [illegible]

Da j[illegible]
Sache o[illegible]
häufiger [illegible]
finden; [illegible]
Daseyn [illegible]
stande [illegible]
gesetzt [illegible]
er nach[illegible]
ich, w[illegible]
sie blo[illegible]
wendig[illegible]
deren [illegible]
nothw[illegible]
seyn i[illegible]
nach [illegible]
sonde[illegible]

1 [illegible]
die vo[illegible]
wir sa[illegible]

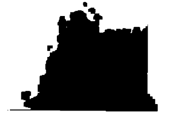
n von diesem Lichte denke, verstehe ich auch von jenem, ge ich dabei nicht die Flamme berücksichtige. Im zweiten eht weiter nichts, als dass man die Gedanken von den umnden Körpern abhält, damit der Geist sich blos auf die Behtung des Lichtes, dasselbe an und für sich aufgefasst, wende; nit er dann den Schluss ziehe, kein Licht enthalte die Ursache ner Selbstvernichtung in sich, so dass, wenn keine umliegenden örper wären, dieses Licht und auch die Flamme unveränderlich lieben u. s. w. Hier giebt es also keine Erdichtung, sondern nur wahre und reine Behauptungen.[1]

Wir gehen nun zu den Erdichtungen über, welche blos bei Wesenheiten, entweder mit einer Wirksamkeit oder zugleich mit einem Daseyn Statt finden. Hiebei kommt hauptsächlich in Betracht, dass der Geist, je weniger er versteht und je mehr er wahrnimmt, eine desto grössere Erdichtungskraft besitzt, und dass diese Kraft um so mehr abnimmt, je mehr er erkennt. Ebenso z. B. wie wir oben sahen, dass wir, so lange wir denken, nicht erdichten können, dass wir denken und nicht denken, so können wir auch, wenn wir die Natur des Körpers kennen, nicht erdichten, dass eine Fliege unendlich sey; oder, wenn wir die Natur der Seele kennen,[2] können wir nicht erdichten, sie sei viereckig;

tung nie etwas Neues macht oder dem Geiste darbietet, sondern dass nur das, was im Gehirne oder in der Einbildungskraft ist, ins Gedächtniss gerufen wird, und dass der Geist verworren zugleich auf Alles achtet. Das Gedächtniss ruft sich z. B. das Reden und einen Baum zurück, und wenn der Geist verworren ohne Unterscheidung darauf achtet, glaubt er, der Baum rede. Dasselbe versteht sich vom Daseyn, besonders, wie gesagt, wenn es so allgemein als das Seyende aufgefasst wird, weil es dann leicht Allem beigelegt wird, was miteinander im Gedächtnisse vorkommt. Was sehr bemerkenswerth ist.

[1] Dasselbe ist auch von den Hypothesen zu verstehen, die man macht, um gewisse Bewegungen zu erklären, die mit den himmlischen Erscheinungen übereinstimmen, ausser dass man aus ihnen, wenn sie auf die himmlischen Bewegungen angewendet werden, auf die Natur des Himmels schliesst, welche jedoch anders seyn kann, besonders da zur Erklärung solcher Bewegungen viele andere Ursachen gedacht werden konnen.

[2] Es ist häufig, dass sich ein Mensch dieses Wort: Seele, in sein Gedächtniss ruft, und sich dabei ein körperliches Bild macht. Wenn aber diese beiden zugleich vorgestellt werden, so glaubt er leicht, sich eine körperliche Seele einzubilden und zu erdichten: weil er den Namen von der Sache sel[illegible] unterscheidet. Hier verlange ich, dass die Leser





obwohl wir Alles durch Worte auszudrücken vermögen. Aber wie gesagt, je weniger die Menschen die Natur kennen, desto leichter können sie Vieles erdichten; z. B. dass Bäume reden, Menschen in einem Augenblicke in Steine, in Quellen verwandelt werden, dass Gespenster in Spiegeln erscheinen, dass aus Nichts Etwas werde, dass selbst Gottheiten sich in Thiere und Menschen verwandeln, und Unzähliges dergleichen.

Es wird vielleicht Jemand glauben, dass die Erdichtung von der Erdichtung und nicht von dem Erkennen bestimmt wird, d. h. wenn ich etwas erdichtet habe und mit einer gewissen Freiheit anerkennen will, dass dieses so in der wirklichen Natur da sei, so bewirke diess, dass wir es nachher nicht auf eine andere Weise denken könnten. Z. B. wenn ich mir, um mit ihnen zu reden, die Natur des Körpers so und so erdichtet habe, und mich aus freien Stücken habe überreden wollen, dass sie auch wirklich so sei, so darf ich mir z. B. keine Fliege mehr als unendlich erdichten; und nachdem ich mir das Wesen der Seele erdichtet habe, so kann ich mir sie nicht mehr als Viereck denken u. s. w. Diess müssen wir jedoch untersuchen.

Entweder verneint oder giebt man zu, dass wir etwas erkennen können. Giebt man es zu, so muss nothwendig eben das, was man von der Erdichtung behauptet, auch von dem Erkennen gelten. Läugnet man es dagegen, so wollen wir, die wir wissen, dass wir etwas wissen, sehen, was sie damit meinen. Sie meinen also diess, die Seele könne empfinden und auf mancherlei Weise wahrnehmen, zwar nicht sich selbst noch die Dinge, die da sind, sondern nur dasjenige, was nicht an sich noch irgendwo vorhanden ist; d. h. die Seele könne allein durch ihre eigene Kraft Empfindungen oder Vorstellungen, die nicht den Dingen entsprechen, schaffen, so dass sie dieselbe theilweise wie Gott betrachten. Ferner meinen sie, wir oder unsere Seele habe eine solche Freiheit, dass sie uns selbst oder sich, ja ihre eigene Freiheit zwinge. Denn nachdem sie etwas erdichtet und ihm zugestimmt habe, könne sie es auf keine andere Weise denken oder erdichten und werde auch durch diese Erdichtung gezwungen, die Dinge auch weiter so zu denken, dass die erste Erdichtung damit nicht in Widerspruch gerathe; wie man auch hier gezwungen ist, das

nicht so voreilig seyen, diess zu verwerfen, was sie, wie ich hoffe, nicht thun werden, wenn sie nur auf die Beispiele und zugleich auf das, was folgt, recht aufmerksam sind.

Widersinnige, was ich hier anführe, wegen seiner Erdichtung zuzulassen. Wir wollen uns aber zu dessen Widerlegung mit keinen Beweisführungen abmühen. [1] Indem wir jene Leute vielmehr ihrem Unsinne überlassen, wollen wir dafür sorgen, dass wir aus den Worten, die wir mit ihnen gewechselt haben, etwas Wahres für unseren Gegenstand schöpfen, nämlich diess: der Geist, wenn er auf eine erdichtete und ihrer Natur nach falsche Sache sich richtet, um darüber nachzudenken, sie zu erkennen und daraus in richtiger Reihenfolge herzuleiten, was daraus herzuleiten ist, wird leicht das Falsche entdecken; und wenn eine erdichtete Sache ihrer Natur nach wahr ist, wird der Geist, wenn er sie betrachtet, um sie zu erkennen, und in richtiger Reihenfolge das Folgerechte daraus herzuleiten beginnt, glücklich ohne alle Unterbrechung fortfahren, so wie wir sehen, dass bei der eben angeführten falschen Erdichtung der Verstand sofort die Aufdeckung seines eigenen und sonst daraus abgeleiteten Widersinnes leistete.

Wir werden demnach auf keine Weise zu fürchten haben, dass wir etwas erdichten, wenn wir eine Sache nur klar und bestimmt wahrnehmen; denn wenn wir vielleicht sagen, dass Menschen in einem Momente in Thiere verwandelt werden, so wird diess ganz allgemein gesagt, so dass dabei gar kein Begriff, d. h. Vorstellung oder Zusammenhang des Subjekts mit dem Prädikate in der Seele vorhanden ist; denn wenn er vorhanden wäre, so würde er zugleich das Mittel und die Ursachen sehen, wodurch und warum so etwas geschehen sey. Ferner wird auch nicht die Natur des Subjekts und Prädikats berücksichtigt. Ferner, wenn nur die erste Vorstellung nicht erdichtet ist und aus derselben alle übrigen Vorstellungen abgeleitet werden, wird nach und nach die Voreiligkeit im Erdichten verschwinden; und da eine erdichtete Vorstellung nicht klar und bestimmt, sondern nur verworren seyn kann, und alle Verwirrung daher rührt, dass die Seele eine ganze oder aus Vielem zusammengesetzte Sache nur theilweise kennt,

[1] Obgleich ich diess aus der Erfahrung zu schliessen scheine, und Jemand sagen mag, das sey nichts, weil der Beweis mangelt, so stehe er für den, der ihn verlangt, hier: Da es in der Natur nichts geben kann, was ihren Gesetzen widerstreitet, sondern da Alles nach ihren gewissen Gesetzen geschieht, so dass es nach gewissen Gesetzen seine gewissen Wirkungen in unerschütterlicher Zusammenkettung hervorbringt, so folgt daraus, dass die Seele, wenn sie eine Sache recht auffasst, dieselben Wirkungen objectiv zu bilden fortfahren wird. S. unten, wo ich von der falschen Idee rede.

und das Bekannte vom Unbekannten nicht unterscheidet; da sie überdiess auf das Viele, was in einer jeden Sache vorhanden ist, zu gleicher Zeit und ohne die geringste Unterscheidung achtet, so folgt daraus, 1) dass, wenn es die Vorstellung einer höchst einfachen Sache ist, diese nur klar und bestimmt seyn kann; denn jene Sache wird dann nicht theilweise, sondern ganz, oder nichts davon erkannt werden müssen; 2) folgt daraus, dass, wenn man eine Sache, die aus Vielem zusammengesetzt ist, in Gedanken in alle ihre einfachsten Theile zerlegt und auf jedes Einzelne für sich besonders achtet, dann jede Verwirrung verschwinden wird; 3) folgt, dass eine Vorstellung nicht einfach seyn kann, sondern dass sie aus der Zusammensetzung verschiedener verworrener Vorstellungen, die verschiedenen in der Natur daseyenden Dingen und Handlungen entsprechen oder besser aus der Betrachtung, jedoch nicht Anerkennung solcher verschiedener Vorstellungen entsteht.[1] Denn, wäre sie einfach, so wäre sie klar und bestimmt und folglich auch wahr. Wäre sie aus der Zusammensetzung unterschiedner Vorstellungen, so wäre deren Zusammensetzung klar und bestimmt und damit wahr. Z. B. wenn wir die Natur des Kreises und auch die Natur des Quadrates kennen, so kann ich diese beiden nicht mehr zusammensetzen und einen Kreis zum Quadrat oder die Seele zum Quadrat machen u. s. w. Wir können also wieder kurz den Schluss ziehen und sehen, dass wir nicht zu fürchten brauchen, eine Erdichtung mit wahren Vorstellungen zu vermengen. Denn was die erste Erdichtung, von der wir früher gesprochen haben, betrifft, wo nämlich eine Sache klar wahrgenommen wird, so haben wir gesehen, dass, wenn jene Sache, die klar wahrgenommen wird, und auch ihr Daseyn an sich eine ewige Wahrheit ist, wir mit einer solchen Sache gar keine Erdichtung vornehmen können; ist aber das Daseyn einer wahrgenommenen Sache keine ewige Wahrheit, so braucht man blos das Daseyn der Sache mit ihrer Wesenheit zu vergleichen und zugleich auf die Ordnung der Natur achten. In Betreff der zweiten Art der Erdichtung, die, wie gesagt, zugleich eine Betrachtung, aber Nicht-

[1] Weil die Erdichtung an sich betrachtet sich nicht sehr vom Traume unterscheidet, ausser dass in Träumen die Ursachen sich nicht darbieten, die sich den Wachenden mit Hülfe ihrer Sinne darbieten, woraus zu schliessen, dass jene Erscheinungen in jener Zeit nicht von ausser ihm befindlichen Dingen herrühren. Ein Irrthum aber, wie sich sogleich zeigen wird, ist das wachende Träumen, und er heisst, wenn er sich stark offenbart, Irrsinn.

anerkennung verschiedener verworrener Vorstellungen von verschiedenen in der Natur vorhandenen Dingen und Handlungen ist, haben wir auch gesehen, dass selbst die einfachste Sache nicht erdichtet, sondern erkannt werden könne, und so auch eine zusammengesetzte Sache, wenn wir dabei nur auf die einfachsten Theile, aus denen sie zusammengesetzt ist, achten; ja dass wir sogar aus ihnen selbst keine Handlungen, die nicht wahr sind, erdichten können. Denn wir werden zugleich genöthigt seyn, in Betracht zu ziehen, wie und warum so etwas geschieht.

Nachdem wir diess so erkannt, gehen wir nunmehr zur Untersuchung der falschen Vorstellung über, um zu sehen, wo sie Statt findet, und wie man sich hüten kann, in falsche Wahrnehmungen zu gerathen. Beides wird uns nun, nach der Untersuchung der erdichteten Vorstellung, nicht mehr schwer seyn, denn es findet zwischen ihnen kein anderer Unterschied Statt, als dass jene die Anerkennung voraussetzt, d. h., dass sich, wie wir schon bemerkten, dabei keine Ursachen darbieten, während sich einem die Erscheinungen darbieten, aus denen man wie beim Erdichten abnehmen kann, dass sie nicht aus Dingen ausser ihm entstehen, und dass sie fast nichts Anderes sey, als mit offenen Augen oder wachend träumen. Die falsche Vorstellung findet also statt oder, um besser zu reden, bezieht sich auf das Daseyn der Sache, deren Wesenheit man erkennt, oder auf die Wesenheit in derselben Weise, wie die erdichtete Vorstellung. Was sich auf das Daseyn bezieht, wird auf dieselbe Weise berichtigt, wie die erdichtete Vorstellung. Denn wenn die Natur einer bekannten Sache das nothwendige Daseyn voraussetzt, so ist es unmöglich, dass wir uns hinsichtlich des Daseyns dieser Sache täuschen; wenn aber das Daseyn der Sache keine ewige Wahrheit ist, wie es ihr Wesen ist, sondern wenn die Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit des Daseyns von äusseren Ursachen abhängt, dann nehme man Alles in derselben Weise, wie wir gesagt haben, als von der Erdichtung die Rede war; denn ebenso wird auch sie berichtigt. Was die andere Vorstellung betrifft, die sich auf die Wesenheiten oder auch auf die Handlungen bezieht, so sind solche Wahrnehmungen nothwendig immer verworren zusammengesetzt aus verschiedenen verworrenen Wahrnehmungen von in der Natur vorhandenen Dingen, wie wenn sich die Menschen überreden, in Wäldern, in Bildern, in Thieren und andern Dingen wären Gottheiten; es gebe Körper, aus deren blosser Zusammensetzung der Verstand entstehe; Leichname könnten Vernunftschlüsse ziehen, umher gehen, spre-

chen; Gott könne sich irren u. s. w. Aber Vorstellungen, die klar und bestimmt begriffen werden, können niemals falsch seyn, denn die Vorstellungen der Dinge, die klar und bestimmt begriffen werden, sind entweder ganz einfach, oder aus den einfachsten Vorstellungen zusammengesetzt d. h. aus den einfachsten Vorstellungen hergeleitet. Dass aber eine ganz einfache Vorstellung nicht falsch seyn kann, wird Jeder einsehen können, wenn er nur weiss, was wahr oder Verstand und zugleich auch, was falsch sey.

Denn was dasjenige betrifft, was die Form des Wahren ausmacht, so ist gewiss, dass der wahre Gedanke von dem falschen sich nicht allein durch äussere, sondern hauptsächlich durch innere Bezeichnung unterscheidet. Denn wenn ein Handwerksmann sich ein Werk gehörig ausdenkt, so ist, wenn ein solches Werk nie dagewesen noch je daseyn wird, doch der Gedanke davon wahr, und der Gedanke bleibt derselbe, ob das Werk da ist oder nicht. Wenn aber z. B. Einer hingegen sagt, Petrus ist da, und doch nicht weiss, dass Petrus da ist, so ist dieser Gedanke in Absicht auf jenen falsch, oder wenn man lieber will, nicht wahr, obgleich Petrus wirklich da seyn mag. Und auch der Ausdruck: Petrus ist da, ist blos wahr in Bezug auf den, der gewiss weiss, dass Petrus da ist. Daraus folgt, dass es in den Vorstellungen etwas Wirkliches giebt, wodurch sich die wahren von den falschen unterscheiden; was wir jetzt werden untersuchen müssen, um die beste Richtschnur der Wahrheit zu erhalten (denn wir haben schon gesagt, dass wir nach der gegebenen Richtschnur der wahren Vorstellung unsere Gedanken bestimmen müssen, und dass die Methode eine reflexive Erkenntniss sey), und um die Eigenschaften des Verstandes kennen zu lernen. Und man darf auch nicht sagen, dieser Unterschied entstehe daraus, dass der wahre Gedanke in der Erkenntniss der Dinge aus ihren ersten Ursachen bestehe, worin er sich allerdings von dem falschen sehr unterscheiden würde, wie ich ihn oben erklärt habe. Denn ein wahrer Gedanke wird auch der genannt, der die Wesenheit eines Prinzips objektiv in sich einschliesst, das keine Ursache hat und nur an und für sich erkannt wird. Daher muss die Form des wahren Gedankens in eben diesem Gedanken selbst, ohne Beziehung auf andere, liegen, und er erkennt keinen Gegenstand als reine Ursache an, sondern muss von der Macht und von der Natur des Verstandes selbst abhängen. Denn wenn wir voraussetzten, dass der Verstand ein neues Wesen, das nie dagewesen ist, wahrgenommen hätte, so wie sich Einige den Verstand Gottes denken, ehe er die Dinge

erschuf (eine Wahrnehmung, die gewiss aus keinem Gegenstande entstehen konnte), und dass er aus einer solchen Wahrnehmung andere folgerichtig ableitete, so wären alle diese Gedanken wahr und von keinem äusseren Gegenstande bestimmt, sondern würden blos von der Macht des Verstandes und seiner Natur abhängen. Darum muss man das, was die Form des wahren Gedankens ausmacht, in diesem Gedanken selbst suchen und von der Natur des Verstandes ableiten. Um diess also zu erforschen, müssen wir uns irgend eine wahre Vorstellung vor Augen stellen, von deren Gegenstand wir so gewiss als möglich sind, dass er von unserer Denkkraft abhange und nicht einen Gegenstand in der Natur habe; denn in einer solchen Vorstellung werden wir, wie sich aus dem bereits Angeführten ergibt, um so leichter das, was wir wollen, erforschen können. Z. B. um mir einen Begriff von einer Kugel zu machen, erdichte ich mir nach Gefallen eine Ursache, nämlich dass ein Halbkreis um einen Mittelpunkt geschwungen und aus der Umschwingung gleichsam die Kugel werde. Diese Vorstellung ist gewiss wahr, und obwohl wir wissen, dass in der Natur nie eine Kugel auf diese Weise entstanden ist, so ist diese Wahrnehmung dennoch wahr und die leichteste Art, den Begriff der Kugel zu bilden. Es ist nun zu bemerken, dass diese Wahrnehmung den Umschwung des Halbzirkels bejaht, welche Bejahung falsch wäre, wenn sie nicht mit dem Begriff der Kugel oder der Ursache, die diese Bewegung bestimmt, verbunden wäre, oder, ganz allgemein, wenn diese Bejahung blos für sich allein dastünde. Denn dann würde der Geist blos auf die Bejahung der Bewegung des Halbkreises ausgehen, welche weder in dem Begriffe des Halbkreises enthalten ist, noch aus dem Begriffe der die Bewegung bestimmenden Ursache entsteht. Daher besteht das Falsche blos darin, dass Etwas von einer Sache bejaht wird, was in dem Begriffe, den wir uns davon gebildet haben, nicht enthalten ist, wie z. B. die Bewegung oder Ruhe beim Halbkreise. Darum folgt, dass die einfachen Gedanken nicht unwahr seyn können, wie z. B. die einfache Vorstellung des Halbkreises, der [illegible] Quantität u. s. w. Was in diesen an Bejahung [illegible] ganzen Begriff aus und geht nicht darüber [illegible] wir uns nach Gefallen ohne Furcht vor [illegible] Vorstellungen bilden. Es bleibt mir also noch [illegible] welches Vermögen unser Geist sie bilden kann [illegible] dieses Vermögen erstreckt; denn haben wir [illegible] werden wir leicht die höchste Erkenntniss [illegible]

nen, sehen. Denn es ist gewiss, dass dieses Vermögen sich nicht ins Unendliche erstreckt. Denn wenn wir etwas von einer Sache bejahen, was in dem Begriffe, den wir uns von derselben bilden, nicht enthalten ist, so zeigt das einen Mangel unserer Wahrnehmung an, oder dass wir gleichsam verstümmelte und halbe Gedanken oder Vorstellungen haben. Denn wir sehen, dass die Bewegung des Halbkreises falsch ist, wenn sie für sich allein im Geiste ist; dass sie aber wahr ist, wenn sie mit dem Begriffe der Kugel verbunden ist oder mit dem Begriffe irgend einer Ursache, die eine solche Bewegung bestimmt. Wenn es also in der Natur des denkenden Wesens liegt, wie es auf den ersten Blick scheint, wahre oder adäquate Gedanken zu bilden, so ist es gewiss, dass unadäquate Vorstellungen nur dadurch in uns entstehen, dass wir ein Theil eines denkenden Wesens sind, von dem einige Gedanken ganz, einige nur theilweise unseren Geist ausmachen.

Was aber noch in Betracht kommen muss und bei der Erdichtung zu bemerken nicht der Mühe werth war und wobei die grösste Täuschung Statt findet, ist, wenn es sich trifft, dass Manches, was in der Einbildungskraft sich darbietet, auch in dem Verstande ist d. h. klar und bestimmt begriffen wird, und alsdann, so lange man das Bestimmte nicht von dem Verworrenen unterscheidet, die Gewissheit d. h. die wahre Vorstellung mit unbestimmten Vorstellungen vermengt wird. Z. B. einige Stoiker hatten zufällig den Namen der Seele und auch von deren Unsterblichkeit gehört, was sie sich nur verworren in der Phantasie vorstellten; sie stellten sich auch in der Phantasie vor und erkannten auch, dass die feinsten Körper alle übrigen durchdringen und von keinem durchdrungen werden. Da sie sich alles diess zugleich in der Phantasie vorstellten, begleitet von der Gewissheit dieses Axioms, so waren sie sogleich vollkommen überzeugt, dass die Seele aus jenen höchst feinen Körpern bestehe, und dass jene höchst feinen Körper nicht getheilt werden u. s. w. Aber auch davon werden wir frei, wenn wir streben, alle unsere Wahrnehmungen nach der Richtschnur der gegebenen wahren Vorstellung zu prüfen und uns dabei, wie wir im Anfange sagten, vor jenen hüten, die wir vom Hörensagen oder durch eine unbestimmte Erfahrung haben. Dazu kommt, dass eine solche Täuschung daraus entsteht, dass man die Dinge zu abstrakt auffasst. Denn an sich ist es schon klar genug, dass ich das, was ich in seinem wahren Gegenstande auffasse, nicht auf ein anderes anwend[illegible] entsteht endlich auch daraus, dass man die erste[illegible]

ganzen Natur nicht versteht und ohne Ordnung verfährt, und indem man desswegen die Natur mit abstrakten Axiomen, wenn sie auch wahre seyn mögen, vermengt, so am Ende sich selbst verwirrt und die Ordnung der Natur verdreht. Wir aber brauchen, wenn wir so wenig als möglich abstrakt verfahren und von den ersten Elementen, d. h. an der Quelle und dem Ursprunge der Natur, so früh als möglich beginnen, eine solche Täuschung durchaus nicht zu fürchten. Was aber die Kenntniss des Ursprungs der Natur betrifft, so brauchen wir durchaus nicht zu besorgen, dass wir sie mit Abstraktem vermengen; denn wenn man sich Etwas abstrakt denkt, wie z. B. alles Allgemeine, so fasst man es immer im Verstande in einem weiteren Sinne, als in der Wirklichkeit seine Einzelnheiten in der Natur vorhanden seyn können. Ferner, da es in der Natur viele Dinge gibt, deren Unterschied so gering ist, dass er dem Verstande beinahe entgeht, so kann es leicht geschehen (wenn man es abstrakt denkt), dass man es verwirrt. Da aber der Ursprung der Natur, wie wir nachher sehen werden, weder abstrakt noch allgemein gedacht noch auch im Verstande weiter ausgedehnt werden kann, als er wirklich ist, derselbe auch gar keine Aehnlichkeit mit veränderlichen Dingen hat, so ist auch in Betreff seiner Vorstellung keine Verwirrung zu fürchten, wenn wir nur die Richtschnur der Wahrheit (die wir bereits angegeben haben) besitzen. Es ist nämlich diess Wesen einzig [1], unendlich, d. h. es ist das Allseyn, ausser welchem es kein Seyn giebt. [2]

So weit von der falschen Vorstellung; es bleibt noch die zweifelhafte Vorstellung zu untersuchen d. h. zu untersuchen, worin dasjenige bestehe, was uns in Zweifel zu versetzen vermag, und zugleich wie der Zweifel gehoben werde. Ich rede von dem wirklichen Zweifel im Denken, und nicht von jenem, den wir mitunter vorkommen sehen, wo nämlich Jemand mit Worten, obgleich er im Geiste nicht zweifelt, sagt, dass er zweifle; denn es ist nicht Sache der Methode, diess zu berichtigen, sondern es gehört vielmehr zur Untersuchung der Hartnäckigkeit und deren Berichtigung. Es giebt also keinen Zweifel in der Seele durch die

[1] Diess sind keine Attribute Gottes, die seine Wesenheit anzeigen, wie ich in der Philosophie zeigen werde.

[2] Das ist schon oben bewiesen worden. Wenn nämlich ein solches Wesen nicht da wäre, so könnte es niemals hervorgebracht werden; und somit könnte der Geist mehr erkennen, als die Natur leisten kann, was oben als falsch gezeigt worden ist.

Sache selbst, woran man zweifelt, d. h. wenn nur eine einzige Vorstellung in der Seele wäre, mag sie nun wahr oder falsch seyn, so wird kein Zweifel Statt finden, noch auch eine Gewissheit, sondern nur eine solche Empfindung; denn sie ist an sich nichts weiter, als eine solche Empfindung; er aber wird durch eine andere Vorstellung Statt finden, welche nicht so klar und bestimmt ist, dass wir aus ihr etwas Gewisses in Betreff der Sache, an der man zweifelt, schliessen können, d. h. eine Vorstellung, die uns in Zweifel setzt, ist nicht klar und bestimmt. Z. B. Jemand, der nie über die Täuschung der Sinne, ob sie aus der Erfahrung oder sonst wo anders herstamme, nachgedacht hat, wird auch nie darüber zweifeln, ob die Sonne grösser oder kleiner sey, als sie erscheint. Daher wundern sich die Landleute manchmal, wenn sie hören, die Sonne sey viel grösser als die Erdkugel. Aber durch das Nachdenken über die Täuschung der Sinne entsteht der Zweifel,[1] und wenn Einer durch den Zweifel zur wahren Erkenntniss der Sinne gelangt ist und weiss, wie durch ihre Werkzeuge die Dinge sich in der Entfernung darstellen, so wird der Zweifel wieder gehoben. Daraus folgt, dass wir wahre Ideen nicht desshalb in Zweifel ziehen können, weil vielleicht irgend ein betrügerischer Gott da ist, der uns auch in den allersichersten Dingen betrügt, ausser so lange wir noch keine klare und bestimmte Vorstellung davon haben; d. h. wenn wir auf die Erkenntniss achten, die wir vom Ursprunge aller Dinge haben und nichts finden, was uns lehrt, dass er nicht ein Betrüger sey nach eben jener Erkenntniss, nach der wir, wenn wir auf die Natur des Dreiecks achten, finden, dessen drei Winkel seyen zwei rechten gleich. Wenn wir aber eine solche Kenntniss von Gott haben, wie vom Dreieck, dann ist aller Zweifel gehoben. Und auf dieselbe Art, wie wir zu einer solchen Kenntniss des Dreiecks kommen können, obwohl wir nicht sicher sind, ob uns nicht irgend ein höchster Betrüger täusche, können wir auch zu einer solchen Erkenntniss Gottes kommen, obwohl wir nicht gewiss wissen, ob es einen höchsten Betrüger gibt; und wenn wir jene nur haben, so wird das schon hinreichen, um, wie gesagt, allen Zweifel zu heben, den wir über klare und bestimmte Vorstellungen haben können. Wenn ferner Jemand in Erforschung dessen, was vorher

[1] D. h. der Sinn weiss oft, dass er sich getäuscht habe, aber er weiss es doch nur verworren; denn er weiss nicht, wie die Sinne täuschen.



blos durch ihre Wesenheit oder durch ihre nächste Ursache [illegible]
griffen werde. Nämlich wenn eine Sache an und für sich [illegible]
oder, wie man gewöhnlich sagt, die Ursache ihrer selbst [illegible]
muss sie blos durch ihre Wesenheit erkannt werden; [illegible]
Sache aber nicht an und für sich besteht, sondern zu ihrem [illegible]
seyn eine Ursache verlangt, dann muss sie durch ihre [illegible]
sache erkannt werden, denn in der That heisst die [illegible]
der Wirkung nichts Anderes, als eine vollkommenere [illegible]
der Ursache erlangen.[1] Desshalb dürfen wir niemals, [illegible]
von der Untersuchung der Dinge handeln, aus abstrakten [illegible]
Schlüsse ziehen, und müssen uns sehr hüten, das, [illegible]
Verstand vorhanden ist, mit dem, was in der Wirklichkeit [illegible]
vermischen. Den besten Schluss aber wird man [illegible]
dern affirmativen Wesenheit oder aus einer [illegible]
tigen Definition hernehmen. Denn von [illegible]
men kann der Verstand nicht zu [illegible]
weil sich die Axiome [illegible]
stand nicht mehr zur [illegible]
sonderen bestimmen. [illegible]
aus einer gegebenen [illegible]
um so glücklicher und [illegible]
definiren. [illegible]
thode [illegible]
Erkenntniss der [illegible]
der Art und [illegible]
Bedingungen [illegible]

Um [illegible]
das [illegible]
wir [illegible]
das [illegible]
mit [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

von dessen Eigenschaften. Und obwohl diess, wie gesagt, bei den Figuren und den übrigen Gedankenwesen wenig ausmacht, so macht es doch bei physischen und wirklichen Wesen viel aus, weil nämlich die Eigenschaften der Dinge nicht erkannt werden, so lange man ihre Wesenheiten nicht kennt; wenn wir aber diese übergehen, so kehren wir nothwendig die Verkettung des Verstandes, welche die Verkettung der Natur darstellen muss, um und irren von unserem Zwecke vollkommen ab. Um also von diesem Fehler frei zu bleiben, muss man Folgendes bei der Definition beobachten:

I. Ist es eine erschaffene Sache, so muss die Definition, wie wir gesagt haben, die nächste Ursache in sich begreifen. So wäre z. B. ein Kreis nach diesem Gesetze so zu definiren: er ist eine Figur, die von einer Linie beschrieben wird, die an dem einen Ende fest, an dem andern beweglich ist, eine Definition, die deutlich die nächste Ursache in sich fasst.

II. Es wird ein solcher Begriff von der Sache oder eine solche Definition verlangt, dass alle Eigenschaften der Sache, wenn man sie für sich allein, nicht aber in Verbindung mit andern betrachtet, aus derselben geschlossen werden können, wie bei dieser Definition des Kreises zu sehen ist. Denn man schliesst klar daraus, dass alle Linien, die von dem Centrum auf den Umkreis gezogen werden, einander gleich sind, und dass diess ein nothwendiges Erforderniss der Definition sey, leuchtet an sich dem Aufmerksamen so klar ein, dass es nicht der Mühe zu verlohnen scheint, bei dem Beweise davon sich aufzuhalten, noch auch aus dieser zweiten Erforderniss zu zeigen, dass eine jede Definition bejahend seyn müsse. Ich rede von der Verstandesbejahung und kümmere mich wenig um die Wortbejahung, die vielleicht wegen Wortmangel zuweilen verneinend ausgedrückt werden kann, obwohl sie bejahend verstanden wird.

Die Erfordernisse einer Definition von dem Unerschaffenen aber sind folgende:

1) Sie muss jede Ursache ausschliessen, d. h. der Gegenstand bedarf nichts Anderes zu seiner Erklärung, als sein eigenes Seyn.

2) Ist einmal die Definition der Sache gegeben, so darf die Frage nicht mehr Statt finden, ob sie sey.

3) Sie darf, in Bezug auf den Geist, keine Substantiva enthalten, die zu Adjektiven gemacht werden können, d. h. sie darf durch keine Abstrakta ausgedrückt werden.

4) Und endlich, obwohl diess nicht sehr nöthig ist, bemerkt

zu werden, wird erfordert, dass sich aus der Definition der Sache alle Eigenschaften derselben schliessen lassen. Alles dieses wird dem Aufmerksamen ganz klar einleuchten.

Ich habe auch gesagt, dass der beste Schluss aus irgend einer besondern bejahenden Wesenheit zu ziehen sey; denn je spezieller eine Vorstellung ist, desto bestimmter und folglich desto klarer ist sie. Daher muss die Erkenntniss der Besonderheiten unser vorzüglichstes Augenmerk seyn.

In Betreff der Ordnung aber, und um alle unsere Wahrnehmungen zu ordnen und zu vereinigen, ist erforderlich, dass wir, so bald als es geschehen kann und die Vernunft es fordert, erforschen, ob es ein Wesen gebe, und zugleich wie es beschaffen sey, welches die Ursache aller Dinge ist, damit dessen objektive Wesenheit auch die Ursache aller unserer Vorstellungen sey; und dann wird unser Geist, wie wir sagten, die Natur so vollkommen als möglich wiedergeben. Denn er wird sowohl ihre Wesenheit als ihre Ordnung und Einheit objektiv enthalten. Hieraus können wir sehen, dass es uns vor Allem nothwendig ist, dass wir stets alle unsere Vorstellungen von physischen Dingen oder von wirklichen Wesen ableiten, indem wir, so weit es dabei möglich ist, nach der Reihenfolge der Ursachen von einem wirklichen Wesen zu einem andern wirklichen Wesen fortschreiten und zwar so, dass wir nicht auf Abstraktes und auf Allgemeines übergehen oder aus ihnen nicht etwas Wirkliches erschliessen, oder dass jene nicht aus einem wirklichen Wesen erschlossen werden. Denn beides unterbricht den wahren Fortschritt des Verstandes. Es ist aber zu bemerken, dass ich hier unter der Reihenfolge der Ursachen und der wirklichen Wesen nicht die Reihenfolge einzelner veränderlicher, sondern nur die Reihenfolge fester und ewiger Dinge verstehe. Denn die Reihenfolge der einzelnen veränderlichen Dinge zu erreichen, würde der menschlichen Schwachheit unmöglich seyn, sowohl wegen deren alle Zahl überschreitenden Menge, als wegen der unendlichen Umstände in einer und derselben Sache, von denen eine jede die Ursache des Daseyns oder des Nichtdaseyns der Sache seyn kann, weil ja das Daseyn der Dinge mit ihrer Wesenheit in keiner Verbindung steht oder, wie ich schon sagte, keine ewige Wahrheit ist. Es ist aber auch gar nicht nöthig, dass wir ihre Reihenfolge kennen: inwiefern nämlich die Wesenheiten der einzelnen veränderlichen Dinge nicht aus ihrer Reihenfolge oder aus der Ordnung ihres Daseyns herzuleiten sind; da uns dieselbe nichts Anderes, als äusserliche Be-

nennungen, Beziehungen oder höchstens Umstände darbietet, was Alles von der innersten Wesenheit der Dinge weit entfernt ist. Dieses letztere aber ist nur aus festen und ewigen Dingen zu entnehmen und zugleich aus den Gesetzen, die in jenen Dingen, als ihren wahren Gesetzbüchern, eingeschrieben sind, nach welchen alles Einzelne sowohl geschieht als geordnet wird; ja diese veränderlichen einzelnen Dinge hangen so innig und wesentlich (um mich so auszudrücken) von jenen festen Dingen ab, dass sie ohne dieselben weder seyn noch gedacht werden können. Daher werden diese festen und ewigen Dinge, wenn sie auch einzelne sind, doch wegen ihrer Allgegenwart und ausgedehntesten Macht für uns ebenso viel seyn wie Allgemeinheiten oder wie Gattungen von Definitionen der einzelnen veränderlichen Dinge und wie nächste Ursachen aller Dinge.

Da es sich aber damit so verhält, so scheint keine geringe Schwierigkeit darin zu liegen, zu der Erkenntniss dieser Einzelheiten zu gelangen; denn Alles auf einmal zu begreifen, ist etwas, was die Kräfte des menschlichen Verstandes weit übersteigt. Die Ordnung aber, wie Eins nach dem Andern verstanden wird, ist, wie gesagt, nicht aus der Reihenfolge ihres Daseyns noch auch aus ewigen Dingen herzunehmen; denn da sind alle diese Dinge von Natur zugleich. Daher müssen wir nothwendig noch andere Hülfsmittel suchen ausser jenen, deren wir uns zu dem Verständnisse der ewigen Dinge und deren Gesetze bedienen. Allein es ist hier nicht am Platze, sie anzugeben, und es ist auch nicht eher nöthig, bis wir eine hinlängliche Erkenntniss der ewigen Dinge und ihrer untrüglichen Gesetze erlangt haben, und die Natur unserer Sinne uns bekannt geworden ist.

Bevor wir uns zur Erkenntniss der einzelnen Dinge anschicken, wird es Zeit seyn, jene Hülfsmittel anzugeben, die alle den Zweck haben, dass wir unsere Sinne zu gebrauchen und nach gewissen Gesetzen und nach gehöriger Ordnung Erfahrungen zu machen verstehen, welche hinreichend sind, um die Sache, welche untersucht wird, zu bestimmen, damit wir endlich daraus den Schluss ziehen können, nach welchen Gesetzen ewiger Dinge sie gemacht sey, und ihre innerste Natur uns bekannt werde, wie ich an seinem Orte zeigen werde. Hier will ich nur, um zu unserer Aufgabe zurückzukehren, dasjenige anzugeben versuchen, was zur Erlangung der Erkenntniss der ewigen Dinge und zur Bildung ihrer Definitionen nach den oben angegebenen Bedingungen nothwendig scheint.

Zu diesem Ende müssen wir uns ins Gedächtniss zurückrufen, was wir oben gesagt haben, dass nämlich der Geist, wenn er auf irgend einen Gedanken merkt, um ihn zu ergründen und in guter Ordnung aus ihm das richtig Abzuleitende abzuleiten, das Falsche dieses Gedankens, wenn er falsch ist, aufdecke; dass er aber, wenn derselbe wahr ist, dann ohne Unterbrechung glücklich fortfahre, Wahres daraus abzuleiten. Das, sage ich, ist zu unserem Zwecke erforderlich. Denn von keiner (andern) Grundlage können unsere Gedanken bestimmt werden. Wenn wir also das erste Wesen unter allen erforschen wollen, so muss uns eine Grundlage gegeben seyn, welche unsre Gedanken darauf hinleitet. Weil nun ferner die Methode die reflektirende Erkenntniss selbst ist, so kann diese Grundlage, welche unsre Gedanken leiten soll, keine andre seyn, als die Erkenntniss dessen, was die Form der Wahrheit bestimmt, und die Erkenntniss des Verstandes, seiner Eigenschaften und Kräfte; denn ist diese einmal erlangt, so werden wir eine Grundlage haben, aus der wir unsere Gedanken und den Weg ableiten können, auf dem der Verstand, so weit es seine Fassungskraft erlaubt, zur Erkenntniss der ewigen Dinge gelangen kann, nämlich mit Berücksichtigung seiner Kräfte.

Wenn es aber zur Natur des Denkens gehört, wahre Vorstellungen zu bilden, wie es im ersten Theile gezeigt ist, so müssen wir jetzt untersuchen, was wir unter Kräften und Macht des Verstandes verstehen. Weil es aber der Haupttheil unserer Methode ist, die Kräfte des Verstandes und dessen Natur ganz zu verstehen, so sehen wir uns, vermöge dessen, was wir in diesem zweiten Theile der Methode angegeben haben, nothwendig veranlasst, aus der Definition des Denkens und des Verstandes selbst diess herzuleiten. Aber bis hieher haben wir noch keine Regeln gehabt, um die Definitionen zu finden, und weil wir dieselben nicht ohne vorherige Erkenntniss der Natur oder ohne Definition des Verstandes und seiner Macht aufstellen können, so folgt daraus, dass entweder die Definition des Verstandes an sich klar seyn muss, oder dass wir nichts verstehen können. Dieselbe ist jedoch nicht an und für sich vollkommen klar. Weil wir indessen doch ihre Eigenschaften, wie Alles, was wir durch den Verstand erhalten, nicht klar und bestimmt begreifen können, ohne ihre Natur erkannt zu haben, so wird auch die Definition des Verstandes von selbst einleuchten, wenn wir auf seine Eigenschaften, die wir klar und bestimmt erkennen, aufmerksam sind. Wir wollen also hier die Eigenschaften des Verstandes aufzählen

erwägen und anfangen, von unseren angeborenen Werkzeugen zu handeln.

Die Eigenschaften des Verstandes, die ich hauptsächlich bemerkt habe und klar erkenne, sind folgende:

I. Er schliesst die Gewissheit in sich, d. h. er weiss, dass die Sachen formal so sind, wie sie in ihm selbst objektiv enthalten sind.

II. Er nimmt Einiges wahr, oder er bildet einige Vorstellungen in sich, einige aus anderen Vorstellungen. Nämlich die Vorstellung der Quantität bildet er an sich und sieht dabei auf keine anderen Gedanken; die Vorstellungen der Bewegung bildet er nicht anders als indem er auf die Vorstellung der Quantität sieht.

III. Die Vorstellungen, die er sich bildet, drücken eine Unendlichkeit aus; die begrenzten Vorstellungen aber bildet er aus andern. Denn die Vorstellung der Quantität, wenn er sie durch ihre Ursache wahrnimmt, bestimmt dann die Quantität, wie z. B. wenn er sich denkt, dass aus der Bewegung einer Fläche ein Körper, aus der Bewegung einer Linie aber eine Fläche, aus der Bewegung eines Punktes endlich eine Linie entsteht, welche Wahrnehmungen jedoch nicht zum Verständnisse, sondern nur zur Bestimmung der Quantität dienen. Diess erhellt daraus, dass wir dieselben gleichsam als aus der Bewegung entstehend begreifen, da doch die Bewegung nicht eher, als nach wahrgenommener Quantität begriffen wird, und wir die Bewegung auch zur Bildung einer Linie ins Unendliche fortsetzen können, was wir durchaus nicht thun könnten ohne die Vorstellung unendlicher Quantität zu haben.

IV. Er bildet positive Vorstellungen früher als negative Vorstellungen.

V. Er nimmt die Dinge nicht sowohl unter der Dauer als vielmehr unter einer Form der Ewigkeit und unter einer unendlichen Zahl wahr; oder vielmehr er nimmt zum Verständniss der Dinge weder die Zahl noch die Dauer in Betracht; wenn er sich aber die Dinge in der Einbildungskraft vorstellt, so nimmt er sie unter einer gewissen Zahl, unter bestimmter Dauer und Quantität wahr.

VI. Die Vorstellungen, die wir uns klar und bestimmt bilden, scheinen schon so aus der blossen Nothwendigkeit unserer Natur zu folgen, dass sie durchaus blos von unserer Macht abzuhangen scheinen. Bei den verwirrten Vorstellungen findet aber das Gegentheil statt; denn diese bilden sich oft gegen unsern Willen.

VII. Vorstellungen von Dingen, welche der Verstand aus andern bildet, kann der Geist auf mancherlei Weise bestimmen;

wie er z. B. zur Bestimmung einer eliptischen Fläche erdichtet, dass sich der an einer Schnur hängende Stift um zwei Mittelpunkte herumbewege, oder er denkt sich unendliche Punkte, die immer dasselbe und gewisse Verhältniss zu einer gegebenen graden Linie haben, oder einen Kegel, der von einer schrägen Fläche so durchschnitten ist, dass der Inklinationswinkel grösser ist als der Winkel der Kegelspitze; oder auf andere unendliche Weise.

VIII. Vorstellungen sind um so vollkommener, je mehr Vollkommenheit eines Gegenstandes sie ausdrücken. Denn einen Künstler, der einen Heidentempel ausgedacht hat, bewundern wir nicht so sehr als den, welcher einen prachtvollen Gottestempel ausgedacht hat.

Bei dem Uebrigen, was noch zu dem Denken gehört, wie Liebe, Freude u. s. w., halte ich mich nicht auf, denn sie haben nichts mit unserm gegenwärtigen Vorhaben zu schaffen und können auch nicht begriffen werden, ohne dass man den Verstand begreift; denn durch völlige Aufhebung der Wahrnehmung werden sie alle aufgehoben.

Falsche und erdichtete Vorstellungen haben nichts Positives (wie wir hinlänglich gezeigt haben), wodurch sie als falsch oder erdichtet bezeichnet werden, sondern sie werden blos wegen Mangels an Erkenntniss als solche betrachtet. Falsche und erdichtete Vorstellungen können uns also als solche nichts von der Wesenheit des Gedankens lehren, sondern dieses muss aus den eben dargelegten positiven Eigenschaften hergenommen werden, d. h. man muss jetzt etwas Gemeinschaftliches festsetzen, woraus diese Eigenschaften nothwendig folgen, oder durch dessen Setzung sie sich als nothwendig ergeben und durch dessen Aufhebung sie alle mitaufgehoben werden.

(Das Uebrige fehlt.)

